

الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة

مجدي محمد رياض



0092090

Bibliotheca Alexandrina

جرجس

الفلسفة الخلقية عند الاشاعرة

تأليف
مجدي محمد رياض



المكتبة المصرية العامة للكتاب

١٩٩٣

الغلاف والآخر اج الفنى :

جرجس ممتاز

أهداء

أهدى هذا الكتاب الى أمى التى علمتني

مجدى محمد رياض

مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله • من المعروف أن الانسان يتميز عن سائر الكائنات الأخرى بالنزعة الأخلاقية فلا يقال عن الحيوان أن لديه نزعة أخلاقية فنقول عن حيوان ما انه يتميز بالخير وآخر يتميز بالشر ولكن هذا القول ينطبق على الانسان لأن لديه الإرادة التي تحدد سلوكه وتوجه هذا السلوك أما الى الخير وأما الى الشر • وهنا قد يقال أن بعض أفعال الحيوان - كالوفاء الذي يظهره الكلب نحو صاحبه - مصبوغة بصغبة أخلاقية فهي تشبه من بعض الوجوه أفعال الخير التي يقوم بها بنو الانسان ولكننا - مع ذلك - لانستطيع أن ننسب الى الحيوان سلوكا أخلاقيا لأننا لانكاد نجد لديه أفعالا إرادية تكشف عن وعى أخلاقي صحيح أو تقدير واع للأمور ، ولا نرانا في حاجة الى القول بأن الحيوان لا يعرف المشكلة الأخلاقية - بمعناها الحقيقي - لأنه لا يستطيع أن يكون لأى موقف صورة ذهنية صحيحة ينتزعها من خبراته السابقة فضلا عن

انه لايملك القدرة على وضع الصعوبة التى يجد نفسه ازاءها فى
- معادلة عقلية - يحلها بالوسائل الذهنية الملائمة (١) •

وتامما كما نستطيع فهم وظيفة الطب فى حدود تحسين الصحة
والوقاية من الأمراض ووظيفة العلم التجارى فى انتاج الربح ووظيفة
البحث الاجتماعى فى نمو المعرفة عن الحياة الاجتماعية كذلك
نستطيع فهم وظيفة الفلسفة الخلقية فى حدود اغراضها (٢) فنجد ان
هدف الفلسفة الخلقية هو وضع القواعد الأخلاقية للسلوك الانسانى
ورسم الطريق للسير بمقتضى تلك القواعد الأخلاقية التى تحقق
الخير والسعادة للانسان وتجنبه الوقوع فى الشر والزلل فالبجمل
بمبادئ الأخلاق قد يساعد على الاستهداف للزلل ويجعل حياة
الانسان اشبه ما تكون بحياة الحيوان بل ان الفعل الفاضل الذى
يصدر عن جهل لا يكون فاضلا (٣) •

ونجد ان للتفكير الأخلاقى مراحل ثلاث يتميز بها الانسان عندما
يتجه اتجاها أخلاقيا وهذه المراحل الثلاث تأتى الواحدة تلو الأخرى
وتكون ايضا نتيجة لها ف يبدأ الانسان بمرحلة النية أو الارادة ثم تأتى
مرحلة الفعل أو السلوك ثم أخيرا مرحلة الجزاء أو الثواب والعقاب •

واذا كنا قد ذكرنا تلك المراحل الثلاث للتفكير الأخلاقى والتى
تعتبر بمثابة المراحل الأساسية والكاملة التى يمر بها الانسان
عند اتجاهاه اتجاها أخلاقيا فأننا نفعل ذلك أساسا لأننا سنطبق تلك
المراحل الأخلاقية على التفكير الأخلاقى عند الأشاعرة •

(١) د • زكريا ابراهيم

Tom L. Beauchamp, Philosophical Ethics P. 117. (٢)

(٣) د • توفيق الطويل - أسس الفلسفة ص ٤٥٢

فاذا كان الأشاعرة قد بحثوا فى مجالات كثيرة ومتعددة تتصل بالفلسفة الخلقية مثل موضوعات الارادة والقدرة وفكرة الكسب والحسن والقبح والايمان والثواب والعقاب فعلىنا بدورنا هنا أن نبحث الى أى مدى اتجه الأشاعرة اتجاها أخلاقيا وذلك بأن نطبق عليهم مراحل التفكير الأخلاقى التى ذكرناها اذن فالمنهج الذى سنتبعه عند دراستنا للفلسفة الخلقية عند الأشاعرة والميزان الذى سننزن به موضوعنا هذا هو تطبيق مراحل الفكر الخلقى على الموضوعات التى بحثها الأشاعرة والتى تتصل بالفلسفة الخلقية سواء فى مرحلة النية أو الارادة أو مرحلة الفعل أو المرحلة الأخيرة وهى مرحلة الجزاء أو الثواب والعقاب فهو منهج خلقى يبحث الى أى مدى اتجه الأشاعرة اتجاها أخلاقيا :

وقد انصب اهتمام الباحثين بالنسبة لعلم الكلام بصفة عامة والأشاعرة بصفة خاصة على الجانب الالهى غافلين الى حد كبير الجانب الخلقى أو أنه جاء فى ثنايا تلك الدراسات دون تركيز عليه أو تناوله بدراسة خاصة دون الجوانب الأخرى ولذلك راينا دراسة الجانب الخلقى عند متكلمي الأشاعرة فضلا عن أهمية هذا الجانب فى حياة الانسان .

فالأخلاق هى التى تضمن السعادة والخير الحقيقيين للانسان فاذا كانت المادة تعطى للانسان السعادة فهى سعادة ناقصة بدون الأخلاق لأن الحياة ستصبح كالفأية يأكل فيها القوى الضعيف وتنتهك فيها الحرمات ويسود فيها الظلم أما اذا سادت مبادئ الأخلاق فمعنى ذلك أن تسود الرحمة والأمن والعدل وهذا لايمكن أن تحققه المادة وحدها .

ونرجو أن نوفق في تقديم دراسة متكاملة عن الفلسفة الخلقية
عند الأشاعرة دراسة تسد فراغا في مكتبتنا العربية الإسلامية
وخاصة أننا مازلنا في حاجة إلى الكثير من الدراسات عن الفلسفة
الخلقية عند مفكرى الإسلام وأيضا لإظهار أهمية الجانب الخلقى
في حياتنا الإنسانية •

مذهب الأشاعرة

الأشاعرة أحد المذاهب الكلامية الإسلامية وينتسب الأشاعرة إلى أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المولود سنة ستين ومائتين والمتوفى سنة أربع وعشرين وثلثمائة (٤) . وينتهي نسبه إلى أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أحد الحكمين بين علي ومعاوية فأبو الحسن الأشعري ينتمي إلى أسرة عربية عريقة لها مكانتها الدينية والاجتماعية فاننا نجد النبي صلى الله عليه وسلم يمدح قومه فعن أبي موسى رضي الله عنه قال تلوت عند النبي صلى الله عليه وسلم (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم (هم قومي يا أبا موسى أهل اليمن) ونجد النبي صلى الله عليه وسلم يمدح أبا موسى الأشعري فعن بريدة عن أبيه قال سمع النبي صلى الله

(٤) ابن عساكر - تبين كتب المفترى ص ١٤٧

عليه وسلم صوت أبى موسى وهو يقرأ قال (لقد أوتى أبو موسى
من عزامير آل داود (٥) .

وقد نشأ أبو موسى الأشعري على المذهب الاعتزالي ودرس
مذهب المعتزلة على يد أبى على الجبائي واستمر فى الدراسة حتى
بلغ فى الاعتزال مبلغا خطيرا كان له اكبر الأثر فى تقدير أستاذه
له وإنابته عنه فى كثير من المجادلات والمناظرات التى كان يدعى اليها
وقد ألف الأشعري فى هذه الفترة من حياته كتباً كثيرة فى نصرته
هذا المذهب والدعاية له وظل كذلك حتى بلغ الأربعين من عمره (٦) .

ثم حدث أن اعتزل الناس وغاب فى بيته خمسة عشر يوما
كاملة خرج بعدها الى المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة فصعد
المنبر وقال : معاشر الناس انى انما تغيبت عنكم فى هذه المدة لأنى
نظرت فتكافات عندى الأدلة ولم يترجح عندى حق على باطل
ولا باطل على حق فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني الى اعتقاد
ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما
انخلعت من ثوبى هذا وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ودفع
الكتب الى الناس فمناها كتاب « اللمع » وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة
سماه كتاب « كشف الأسرار وهتك الأسرار » وغيرهما (٧) .

ويحكى أبو الحسن الأشعري نفسه قصة تحوله عن المذهب
الاعتزالي فيقول : بينما أنا نائم فى العشر الأول من شهر رمضان
رأيت المصطفى صلى الله عليه وسلم فقال يا على انصبر المذاهب

(٥) المرجع السابق ص ٧٧

(٦) د . حمودة غرابية - الأشعري ص ٦٠

(٧) ابن عساكر - تبين كذب المقتري ص ٢٩

المروية عنى فانها الحق فلما استيقظت دخل على امر عظيم ولم
 ازل مفكرا مهموما لرؤيائى ولما انا عليه من ايضاح الأدلة فى خلاف
 ذلك حتى كان العشر الأوسط فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى
 المنام فقال لى ما فعلت فيما امرتك به فقلت يارسول الله وما عسى
 ان افعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك وجوها يحتملها الكلام
 واتبعت الأدلة الصحيحة التى يجوز اطلاقها على البارى عز وجل
 فقال لى انصر المذاهب المروية عنى فانها الحق فاستيقظت وأنا شديد
 الأسف والحزن فاجمعت على ترك الكلام واتبعت الحديث وتلاوة
 القرآن فلما كانت ليلة سبع وعشرين وفى عادتنا بالبصرة أن يجتمع
 القراء وأهل العلم والفضل فيختمون القرآن فى تلك الليلة ، مكثت
 فيهم على ماجرت عادتنا فأخذنى من النعاس ما لم اتمالك معه أن
 قمت فلما وصلت الى البيت نمت وبى من الأسف على ما فاتنى من
 ختم تلك الليلة أمر عظيم فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم فقال لى
 ما صنعت فيما امرتك به فقلت قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله
 وسنتك .

فقال لى انا امرتك بترك الكلام انما امرتك بنصرة المذاهب
 المروية عنى فانها الحق .

فقلت يارسول الله كيف أدع مذهباً تصورت مسائله وعرفت
 أنه من ثلاثين سنة لرؤيا .

فقال لى لولا انى اعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده
 لما قمت عنك حتى أبين لك وجوها وكائنك تعد اتيانى اليك هذا رؤيا
 أو رؤيائى جبريل كانت رؤيا انك لاترانى فى هذا المعنى بعدها فجد
 فيه فان الله سيمدك بمدد من عنده .

قال فاستيقظت وقلت ما بعد الحق الا الضلال واخذت في
نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك فكان يأتيني
شيء ما سمعته من خصم قط ولا رأيته في كتاب فعلمت أن ذلك
من مدد الله تعالى الذي بشر به رسول الله صلى الله عليه وسلم (٨) •

هذا ما يحكيه أبو الحسن الأشعري من سبب تحوله من المذهب
الاعتزالي وأن كنا نرى أن هناك سببا آخر بالاضافة الى الرؤيا
التي رآها الأشعري في منامه وهذا السبب هو التطرف العقلي
للمذهب الاعتزالي في بعض المسائل كما نرى ذلك مثلا في مسألة
الصلاح والأصلح حتى أن الأشعري كان يورد الأسئلة على استأذنه
في الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا ومن الأمثلة على ذلك تلك
المنظرة التي وقعت بين الشيخ أبي الحسن وأبي على الجبائي فقد
سأل الشيخ رضي الله عنه أبا على فقال : أيها الشيخ ما قولك في
ثلاثة مؤمن وكافر وصبي ؟

فقال : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات
والصبي من أهل النجاة •

فقال الشيخ : فإن أراد الصبي أن يرقى الى أهل الدرجات
هل يمكن ؟

قال الجبائي : لا ، يقال له : ان المؤمن انما نال هذه الدرجة
بالطاعة وليس لك مثلها •

قال الشيخ : فان قال التقصير ليس مني فلو أحييت كنت عملت
من الطاعات كعمل المؤمن •

(٨) ابن عساکر - تبیین کتب المفتری ص ٤٠ - ٤١

قال الجبائي : يقول الله كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت
ولعوقبت فراغيت مصلحتك وامتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف .

قال الشيخ : فلو قال الكافر يارب علمت حاله كما علمت حالى
فهلأ راغيت مصلحتى مثله ؟

فانقطع الجبائي(٩) .

وأما مصنفات أبو الحسن الأشعري فهي ثرو على الثلاثمائة
مصنف كما يروى عن أبى المعالى ابن عبد الملك القاضى وفى ذلك
ما يدل على سعة علمه(١٠) ، نذكر بعضها مما يتصل بالناحية
الخلقية فمن أشهر مؤلفاته كتاب « مقالات الاسلاميين » الذى عرض
فيه المذاهب بدقة وأمانة حتى أن هذا الكتاب يعتبر اليوم من أهم
المراجع فى تاريخ العقائد والكتاب الأول من نوعه فى تاريخ الفكر
الاسلامى(١١) ، ويعرض فيه الأشعري لمختلف المذاهب وعن
الاتجاهات التى ييحدثها لتلك المذاهب الاتجاه الخلقى كالاستطاعة
والصلاح والأصلح والهدى والضلال والختم والطبع والتولد والثواب
والعقاب . ثم كتابيه « الابانة عن أصول الديانة » و « اللع فى
الرد على أهل الزيغ والبدع » حيث يعرض لمسائل الاستطاعة وفكرة
الكسب والخير والشر وتحديد معنى الايمان .

ثم نجد بعد ذلك القاضى أبو بكر بن على الطيب الباقلانى
الذى قرأ على أبى العباس ابن مجاهد الطائى البصرى تلميذ أبى

(٩) الميكنى - طبقات الشافعية ص ٣٥٦

(١٠) ابن عساكر - تبين كلب المفتى ص ١٣٦

(١١) حنا الفاخورى ، خليل الجر - تاريخ الفلسفة العربية ص ١٧٧.

الحسن الأشعري وكانت وفاته الباقلاني في الثالث والعشرين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة (١٢) . وقد ولد الباقلاني بالبصرة ولكنه نزل بغداد واستقر بها في الفترة الكبرى من حياة نضوجه واكتماله ويظهر أن حياته لم تكن حافلة بتقلبات كثيرة بل كان عالما لما يغلب على حياته أسلوب العلماء ومتكلمي ذلك الزمان من العكوف على التأليف والتدريس والاشتغال بالجدل والمناظرة دفاعا عن الدين (١٣) .

وقد ورد القاضي بلاد فارس وانفدا على مجلس عضد الدولة وقد بعثه عضد الدولة في رسالة إلى ملك الروم ليظهر رغبة الاسلام ويبين أمر الدين ويجيب عن أسئلة النصاري بشأن ما يعتقد المسلمون (١٤) ومن أهم كتب الباقلاني التي تتصل بالأخلاق كتاب « الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به » حيث يتحدث عن الإرادة والكسب ومسألة الحسن والقبح وتحليل معنى الايمان وكذلك رده على المعتزلة فيما يتصل بكل ذلك .

ثم نجد أيضا عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادي المتوفى سنة تسع وعشرون وأربعمائة حيث نجده دارسا للفقه والأصول والحسب وأحكام المواريث والكلام وكذلك الأدب (١٥) . ونجد للبغدادي كتاب « أصول الدين » حيث يقسم الأصول إلى خمسة عشر

(١٢) دائرة المعارف الاسلامية - المجلد السادس ص ١٠٥

(١٣) الباقلاني - التمهيد - تعليق محمود الخسيري ، محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ١١ .

(١٤) المرجع السابق ص ٦

(١٥) دائرة المعارف الاسلامية - المجلد السابع ص ٤٢٤

أصلاً ويقسم الأصل إلى خمس عشرة مسألة حيث يناقش مسائل
عدل الله وأحكام التكليف ومعنى الكسب وحقيقة الإيمان والكفر .

|| :

ثم نأتى إلى امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف
الجوينى تفقه فى صباه على يد والده أبى محمد وأتى على جميع
مصنفاته وتصرف فيها حتى زاد عليه ولما توفى والده أقعد مكانه
للتدريس وهو فى نحو العشرين من عمره وهو مع ذلك من الأئمة
المحققين وتخرج فى علم الكلام على أبى القاسم عبد الجبار بن
على الاسفرايينى تلميذ أبى اسحاق ابراهيم بن محمد الاسفرايينى
المخرج على أبى الحسن الباهلى تلميذ امام أهل السنة أبى الحسن
الأشعرى .

ولما ظهر التعصب بين الفريقين الأشاعرة والمعتزلة واضطربت
الأمر خرج إلى الحجاز حاجاً وجاور بمكة والمدينة أربع سنين
يدرس ويفتى. ولهذا قبل له امام الحرمين ثم عاد إلى نيسابور بعد
أن استقرت الأحوال فى أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان والوزير
يومئذ نظام الملك فبنتى له هذا الوزير المدرسة النظامية واقعد للتدريس
بها وبقي على هذا نحو ثلاثين سنة غير مراحم ولا مدافع وكان
يقعد بين يديه لتلقى العلم نحو من ثلاثمائة من الأئمة وأعيان
الطلاب واستمر امام الحرمين على هذه الوجاهة فى الدين والدنيا
والرياسة فى العلم الأصول منه والفروع حتى لحق بربه عام ثمان
وسبعين وأربعمائة عن تسعة وخمسين عاماً اذا كانت ولادته عام
تسعة عشر وأربعمائة (١٦) .

(١٦) الجوينى « الارشاد » تحقيق د . محمد يوسف موسى ، على
عبد النعم ص : ل

ومن مصنفات امام الحرمين كتاب « الارشاد الى قواطع الأدلة في اصول الاعتقاد » ويشير الامام في مقدمة هذا المصنف الى الدوافع التي جعلته يقبل على تصنيفه ومن أهم هذه الدوافع أنه تبين أن « المعتقدات عرية عن قواطع البرهان » أي أنه تبين أن اصول الاعتقاد تحتاج الى حجج وبراهين عقلية تثبتها وهذا لا يعنى أن الامام يقلل من قيمة مصنفات السابقين عليه في اصول الدين وكلها تناولت هذه المسائل بالبحث وأدلت بالبراهين التي تثبتها وتدحض آراء المناوئين لها من خصوم المذهب ولكنه يعنى أن أهل كل عصر لهم مطالب عقلية تحضهم وذلك لتطور الذهن الانسانى واختلاف التيارات الفكرية التي تسود كل عصر عن تلك التي تهيمن على العصر السابق له (١٧) .

أما كتابه « الشامل في اصول الدين » فهو مصنف كلامى ضخم له قيمته في مجال الكلاميات ويتناول كل مسألة من مسائل الكلام التي وردت بكتاب « الارشاد » بالشرح مع نكر ردود على المناوئين للمذهب (١٨) .

ثم رسالته المسماة « لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة » حيث يتحدث من ارادة الله و ارادة العبد وكذلك رسالته المسماة « العقيدة النظامية » حيث يتحدث عن مسألة الحسن والقبح والتكليف والكسب والطبع والختم والاضلال والايمان .

ونأتى الى حجة الاسلام أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى الذى ولد فى طوس سنة خمسين وأربعمائة وتوفى بنفس

(١٧) د . توفيق حسين - الجوينى امام الحرمين ص ٦٧ .

(١٨) د . توفيق حسين - الجوينى امام الحرمين ص ٨١ .

البلدة سنة خمس وخمسمائة وأصل أسرته من غزاة التي هي في ضاحية طوس وهي أسرة قضاة وكان اثنان من هذه الأسرة قد نالا شهرة وهما عم أبيه الذي يدعى الغزالي الكبير وابن هذا العم ولكل منهما ضريح في مقبرة طوس .

ويروي أن أبا امامنا كان رجلاً فقيراً صالحاً يعيش من عمل يديه وأنه كان يجب العلماء من غير أن يكون متعلماً وقد توفي باكراً مقوضاً أمر ولديه امامنا محمد وأخيه أحمد إلى رعاية صوفي صديق له وقد اتفق هذا الصوفي ما عنده من مال قليل في تربية الولدين وأشار عليهما بدخول إحدى المدارس مثل طالبين فعملاً بنصيحته ووفقاً في ذلك وقد فاق محمد جميع رفقاته في الطلب وقرأ الغزالي الشاب أصول الفقه ببلده على أحمد الراذكاني ثم سافر إلى جرجان حيث توسع في هذه الدراسة على أبي نصر الاسماعيلي ثم عاد من جرجان إلى بلده فيروي أنه قطع عليه الطريق وأخذ العيارون جميع ماله ومع رفقاته فتبعهم وتوصل إلى رئيسهم أن يرد إليه شيئاً واحداً وهو تلميخته التي لا فائدة منها له . فقال المقدم « ما هي تلميختك ؟ فقال الغزالي « كتب في تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها . ومعرفة علمها » فقال المقدم ضاحكاً « كيف تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟ » .

وقد اكتفى المقدم بهذا اللوم وأمر بعض أصحابه بتسليم المخلاة إليه . قال الغزالي « هذا مستنطق أنطقه الله يرشدني به في أمرى فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جاً علقته وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجرد من علمي ،

ثم قدم الغزالي نيسابور ولازم أمام الحرمين وبقي مع هذا العالم الشهير حتى وفاة هذا الأخير وتلقى من مباحث عامة مشتملة على

المنطق والجدل ومعرفة مناهج الفلاسفة والرد عليهم ولأمراء في أن هذا كان دور حياة الغزالي الخصيب في التكوين العقلي ففيه استقرت أفكاره الرئيسية وقد أخذ يكتب منذ ذلك الحين .

وذهب الغزالي بعد وفاة أستاذه إلى المعسكر قاصدا الوزير نظام الملك ففتن هذا الوزير ببلاغة وأعجب بقدرته في إقامته الدليل فحباه بكرسي للتدريس في مدرسته ببغداد وأم الغزالي ببغداد سنة أربع وثمانون وأربعمئة فلما حلت سنة سبع وثمانين وأربعمئة عهد إليه الخليفة المستظهر منذ جلوسه على العرش أن يرد على الاسماعيلية الذين كان يطلق عليهم اسم التعليمية في خراسان ؟ لما اتفق لهم من قوة هائلة وقد كتب ثلاث رسائل ضدهم .

ويقتضى الغزالي سنين قليلة في التعليم المجيد كما يقتضى حياة مكرمة فلما كانت سنة ثمان وثمانين وأربعمئة شعر برغبة فيه إلى حياة صوفية فيهجر كرسي التدريس من فوره كما يهجر العالم ويهجر أسرته وذلك لينقطع إلى الزهد والعزلة (١٩) .

ثم يرحل من بغداد إلى الحجاز فإدى فريضة الحج وتوجه إلى الشام فأقام بمشقق مدة وانتقل منها إلى بيت المقدس وبقي في تلك الديار نحو عشر سنين ألف فيها كتابا قيمة منها كتاب « إحياء علوم الدين » ثم قصد مصر وأقام بالاسكندرية حينما يقصد فيما قال الركوب في البحر إلى بلاد المغرب للاجتماع بأمر المسلمين يوسف ابن تاشفين ولما بلغته وفاته عدل عن السفر ورجع إلى بغداد وألقى بها دروسا ثم انتقل إلى خراسان وتولى التدريس بالمدرسة النظامية في نيسابور وعاد بعد إلى بلده طوس واتخذ خانقاه للصوفية

ومدرسة لطلاب العلم وكان يقضى أوقاته فى تلاوة القرآن ومجالسة
أهل التقوى والجلوس للتدريس حتى وفاته (٢٠) .

وأم كتب الغزالي من الوجهة الأخلاقية وكذلك من الوجهة
الدينية هو كتاب « أحياء علوم الدين » حيث نجده فى كتابه يعالج
مشكلة القضاء والقدر ومعنى الايمان وبيان حقيقة حسن الخلق
والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ثم نجد كتابه « المستصفى من
علم الأصول » وإن كان هذا الكتاب مصنف فى أصول الفقه إلا أننا
نجده يحل فيه مشكلة الحسن والقبح ثم كتاب « الاقتصاد فى
الاعتقاد » حيث يعالج مشكلة الحسن والقبح ومشكلة الصلاح
والأصلح وأيضا الثواب والعقاب .

ونجد بعد ذلك الشيخ نجم الدين عمر النسفى المتوفى فى
السابع والثلاثين وخمسائة فى عقيدته النسفية بشرح الامام سعد
الدين التفتازانى المتوفى عام واحد وتسعين وسبعائة وتتضمن
عقيدته شرح لحرية الارادة ومشكلة الكسب وحقيقة الايمان .

ثم نجد الشهرستانى بن أبو الفتح بن أبى القاسم عبد الكريم
ابن أبى بكر أحمد الشهرستانى ولد بشهرستان فى آخر حدود
خراسان بين نيسابور وخوارزم عام تسعة وسبعون وأربعمائة
وتوفى بشهرستان سنة ثمان وأربعين وخمسائة وكان كثير المحفوظ
واسع الاطلاع حسن المحاورة يعظ الناس وقد حاز عندهم قبولا
كثيرا (٢١) وله كتاب « الملل والنحل » وهو كتاب فى بيان أصناف

(٢٠) الغزالي - أحياء علوم الدين - الجزء الاول ص : د

(٢١) ابن خلكان - وفیات الاعيان - الجزء الثانى - تحقيق محمد محيى

الدين عبد الحميد ص ٤٠٣ .

الفرق الكلامية وله أيضا كتاب « نهاية الاقدام فى علم الكلام » حيث يتحدث عن الارادة والتحسين والتقبيح وابطال الصلاح والأصلح وهو كتاب سهل الالفاظ واضح الأسلوب بعيد عن التعقيد اللفظي للكتب الكلامية .

أما محمد بن عمر بن الحسين أبو الفضل الفخر الرازى المعروف بابن الخطيب فقرأ علوم الأوائل وأحاديثها وحقق علم الأصول ودخل خراسان ووقف على تصانيف ابن سينا والفارابى وعلم من ذلك علما كثيرا ومولده فى سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة وتوفى فى سنة ست وستمائة (٢٢) ، نشأ الرازى فى بيت علم وأدب فوالده الامام ضياء الدين عمر - خطيب الرى - كان على جانب عظيم من العلم .

ولد الرازى فى بيئة علمية خالصة وحرص والده على تثقيفه بشتى العلوم الشرعية وما إليها ودرس الرازى من العلوم والفنون ما عرف فى عصره وكتب فيها ، اشتهل فى مبتدأ أمره بالفقه والأصول والتفسير ولم بالطب ونبغ فى الأدب ونظم الشعر بالعربية والفارسية . ووعظ بهما (٢٣) .

حين اكتمل علم الرجل ترك الرى وعبر الى خوارزم وهناك جادل المعتزلة فأخرج من البلدة فقصده ما وراء النهر فحدث له هناك ما حدث له فى خوارزم فعاد الى الرى ثم سار الى شهاب الدين الفورى سلطان غزنه فحصلت له منه أموال طائلة ثم اتصل بالسلطان

(٢٢) الخطيب - اخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٩٠
(٢٣) الرازى - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - مراجعة وتحدير على سامى النشار ص ١٧ .

خوارزم شاه محمود بن تكس وحظى عنده وبني وزيره علاء الملك
بأبنة فخر الدين استقر الامام بخراسان ثم سار الى مدينة هراة .

ويقصد الشيخ فخر الدين هراة في ابهة عظيمة وحشم كبير .
فلما وصلها تلقاه سلطان المدينة حسين بن خرين واكرمه اكراما
عظيما ونصب له بعد ذلك منبرا ومسجدا في صدر الايوان من
الجامع ليجلس في ذلك الموضع ويكون له يوم مشهود ويراه فيه
سائر الناس ويسمعون كلامه .

في هراة لقب الرازي بشيخ الاسلام وحضر مجلسه ارباب
المذاهب والمقالات يسألونه وهو يجيب وكان بينه وبين الكرامية
احاديث جدلية عنيفة يتهمهم بالالحاد ويتهمونه واستقرت العداوة
بينه وبينهم حتى قيل انهم سموه ، وفي اواخر ايامه وقد بلغ اوج
كمال العلم حدث له ما حدث لأبي حامد الغزالي من قبل فقلت ثقته
بالعقل الانساني واحس عجزه وادرك تماما انه لا يستطيع الاحاطة
بالوجود في ذاته فادركته حال صوفية كانت تنتابه منها في بعض
مجالس وعظه نويات فيصرخ مستغيثا . وعظ يوما بحضور
السلطان ، شهاب الدين الغوري وحصلت له حال فاستغاث « يا سلطان
العالم لا سلطانك يبقى ولا تلبيس الرازي يبقى » (٢٤) .

ومن مصنفات الرازي « اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين »
حيث يتحدث عن المعتزلة والجبرية والمرجئة وكتاب « محصل افكار
المتقدمين والمتأخرين » حيث يتحدث عن الأفعال والحسن والقبح
والايمان ثم كتاب « الأربعون في اصول الدين » حيث يتحدث عن

(٢٤) الرازي - اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين - مراجعة على
صامي النشار ص ٢١ - ٢٢

أفعال الله سبحانه وتعالى وكيف أنه لا يجوز تعليلها وإن الحسن
والقبح يثبتان بالشرع وأخيراً كتاب « أصول الدين » حيث يتحدث
عن الجبر والقدر ومعنى الإيمان •

وهناك على بن على بن أبى على السيف الأمدى من أهل آمد
ولد بها سنة خمسين وخمسمائة وقرأ على مشائخ بلده مذهب
الشافعى ووصل الى العراق وأقام فى الطلب ببغداد مدة وصحب ابن
بنت المنى المكفوف وأخذ عنه وأجاد عليه الجدل والمناظرة وأخذ
علم الأوائل عن جماعة عن نصارى الكرخ ويهودها وتظاهر بذلك
فجفاء الفقهاء وتحاموه ووقعوا فى عقيدته وخرج من العراق الى
مصر فدخلها فى ذى القعدة من سنة اثنين وتسعين وخمسمائة
ونزل فى المدرسة المعروفة بمنازل البغر التى كان يتولى تدريسها
الشهاب الطوسى وناظر بمصر وحاضر وخرج من مصر الى الشام
واستوطن دمشق وتولى بها التدريس فى مدرسة من مدارسها ولم
يزل على ذلك الى سنة احدى وثلاثين وستمائة وفى هذه السنة
استولى الملك الكامل على مدينة آمد فأخبر أن صاحبها الذى
انتقلت عنه كان قد راسل السيف فى السر أن يصير اليه ويوليه
قضاء آمد فأنكر عليه ذلك وكرهه راسل ولم ينه ذلك فرغبت يده عن
المدرسة وتعلل وأقام بمنزله شهورا قليلة (٢٥) ومات فى تلك
السنة •

وللأمدى كتاب « غاية المرام فى علم الكلام » وهو تلخيص
لكتابه « أبحار الأفكار » وقد نص الأمدى على ذلك فقال فى مقدمة
الكتاب - وأودعته أبحار الأفكار « (٢٦) ويتضمن كتاب غاية المرام

(٢٥) القفطى - اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٦١ •
(٢٦) الأمدى - غاية المرام. فى علم الكلام - تحقيق حسن محمود
عبد اللطيف ص ١٥

مناقشة مسألة الخير والشر والصلة بين فعل الله سبحانه وتعالى
وفعل العبد وعدم تعليل أفعال الله وكذلك مسألة الحسن والقبح .

ثم نجد البيضاوى (ت ٦٨٥ هـ) فى كتابه « مطالع الأنظار على
طوالع الأنوار » حيث يناقش مسائل أفعال الله والخير والشر
والإيمان والثواب والعقاب ، ونجد كذلك عند الدين الأيجى (٦٨٠
- ٧٥٦ هـ) فى كتابه « المواقف من حيث يعرض فيه بطريقة بعيدة
عن الجدل والمحاورة مسائل الإرادة والقدرة وأفعال الله تعالى
والحسن والقبح وحقيقة الإيمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
ثم نأتى الى الإمام محمد بن يوسف السنوسى (ت ٨٨٥ هـ) فى
« شرح العقيدة الوسطى » وعقيدته المسماة « أم البراهين » حيث
يتحدث عن الإرادة والكسب وإبطال الصلاح والأصلح ويناقش
مسألة التحسين العقلى .

الفصل الأول

الارادة

١ - تعريف الإرادة :

يعرف الأشاعرة الإرادة بأنها صفة مخصصة لأحد طرفي المقدور بالوقوع وبذلك فهي صفة غير مؤثرة تصبى الفعل وتتجه اليه وترجحه . والإرادة عند الأشاعرة غير مشروطة باعتقاد النفع أو بميل يتبعه وذلك لأن الإرادة توجد بدونها فلا تكون عين أحدهما ولا مشروطة به أيضا .

ويضرب الأشاعرة الأمثلة على وجود الإرادة بدون اعتقاد النفع أو الميل أن الهارب من السبع إذا عن أى ظهر له طريقان متساويان فى الإفضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه فإنه مع كونه ملجأ فى الهرب يختار أحدهما بإرادته ولا يتوقف فى ذلك الاختيار على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة وكذلك العطشان إذا كان عنده قدحان من الماء وفرض استوائهما من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما بلا داع له يرجحه فى اعتقاده على الآخر وكذلك جائع

عنده رغبان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من
غير داع يدعوه اليه (١) .

اذن فان الارادة عند الاشاعرة لاتستلزم النفع أو الميل وهم
بذلك يخالفون رأى المعتزلة الذين ذهبوا الى ان الارادة هى اعتقاد
النفع أو ظنه فان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا
حصل اعتقاد النفع أو ظنه فى أحد طرفيه ترجع على الآخر . وقد
تكون الارادة عند المعتزلة هو الميل الذى يتبع ذلك الاعتقاد كما ان
الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر أو ظنه وليست الارادة من قبيل
الاعتقاد أو الظن فاننا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى
فيه جلب نفع أو دفع ضرر ميلا اليه مترتباً على ذلك الاعتقاد وهو اى
الميل الذى نجد مغاير للمعلم بالنفع أو دفع الضرر ضرورة لا شبهة
فيها وأيضا فان القادر كثيراً ما يعتقد النفع فى فعل أو يظنه ومع
ذلك لا يريده مالم يحصل له هذا الميل (٢) .

ونجد الايجى فى كتابه « المواقف » يحلل مفهوم الارادة فيذهب
الى انها مغايرة للشهوة التى هى توقان النفس الى الأمور المستلذة
وذلك لوجهين الأول أن الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها
لا تتعلق بنفسها بل بالذات واذا تكررت متعلقة بنفسها كانت مجازاً
عن الارادة كما قيل لمريض ماتشتهى فقال اشتهى أن اشتهى أى أريد
أن اشتهى ، الوجه الثانى أن الانسان قد يريد شرب دواء كرية غاية
الكراهة فيشرب به ولا يشتهي به بل يقتنفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ
ولا يريده اذا علم أن فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة

(١) الايجى - المواقف - ص ٢٨٩

(٢) الايجى - المواقف - ص ٢٨٩

والشهوة بدون الأخرى وقد يجتمعان في شيء واحد بينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة إذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للإرادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان أيضا في حرام منقور عنه .

والإرادة إذا كانت مغايرة للشهوة عند الإيجي فإنها أيضا غير التمني فالإرادة لا تتعلق إلا بمقدور مقارن لها أما التمني فإنه قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضى وقد توهم جماعة أن التمني نوع من الإرادة حتى عرفوه بأنه إرادة ما علم أنه لا يقع أو شك في وقوعه فالتمني غير الإرادة والميل الذى يسمونه إرادة هو بالتمني أشبه منه بالإرادة (٣) .

٢ - الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية :

ويثبت الأشعاعرة الإرادة الإلهية وأنها تتم سائر المحدثات يقول أبو الحسن الأشعري في كتابه « الملع » فإن قال قائل : لم قلت أن الله تعالى مرید لكل شيء يجوز أن يراد ؟ قيل له : لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التى ذكرناها وجب أن تكون عامة فى كل ما يجوز أن يراد على حقيقته كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومها لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته ، وأيضا فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث ولا يجوز أن يخلق ما لا يريد . وقد قال الله تعالى « فعال لما يريد » (٤) . وأيضا فإنه لا يجوز أن يكون فى سلطان الله تعالى ما لا

(٣) الإيجي - المواقف - ص ٢٩١

(٤) سورة البروج آية ٢٦

يريده لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لأيريده لوجب أحد
الأمرين : أما اثبات سهو وغفلة أو اثبات ضعف وعجز وهن
وتقصير عن بلوغ ما يريده . فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال
أن يكون في سلطانه ما لا يريده « (٥) » .

اذن فان ما يقع من الانسان هو مراد الله تعالى يقول الأشعري
« فان قال قائل : ما أنكرتم أن لا يلحق الباري الضعف والوهن
والتقصير عن بلوغ ما يريده لأنه يقدر أن يلجئ عباده الى ما أراد
كونه منهم . قيل له : ان الباري تعالى انما أراد كون الايمان منهم
على أصلك بأن يقع ذلك منهم طوعا يستحقون عليه الثواب وإذا
الجاهم اليه لم يكونوا عندك طائعين ولا للثواب مستحقين فكما يجب
يكون ما لا يزيده الضعف والوهن والتقصير عن بلوغ ما يريده لو أنهم
يوصف بالقدرة على أن يلجئهم الى ذلك ، كذلك يجب له الضعف
والوهن والتقصير عن بلوغ ما يريده اذا أراد كونه على وجه
لا يوصف بالقدرة على وقوعه على ذلك الوجه . وأيضا فانه يلزم
القدرية اذا كان من قدر أن يؤمن قدر أن يكفر أن لا يكون الباري
تعالى موصوفا بالقدرة على الأمر الذي لو فعلوه لأصبحوا مؤمنين
لا محالة لأنهم يقدرون عندهم على أن يكفروا عند نزول الآيات
المجئيات كما يقدرون أن يؤمنوا قبل ذلك ، ومن قدر على الكفر عند
نزول الآية لم يؤمن وقوعه منه . وأيضا فلو كان يقع من الانسان
ما لا يريد الباري سبحانه و لا يلحق الباري بذلك وهن ولا ضعف
لأنه قادر أن يلجئهم اليه لجاز أن يقع من الباري سبحانه من أفعاله
ما لا يريده ولا يلحقه ضعف وتقصير عن بلوغ ما يريده لأنه قادر

(٥) الأشعري - الملح - تحقيق د . حمودة غرابية ص ٤٧ - ٤٨

على أيقاعه وتكوينه فإن لم يجب هذا ولزم يكون ما لا يريده من فعله الضعف والوهن لزم ذلك في فعل عباده (٣٢) .

٣ - الأدلة على عموم الإرادة الإلهية :

ونجد الباقلاني يستدل بعدة أدلة على عموم الإرادة الإلهية فإنه لا يتحرك متحرك ولا يسكن ساكن ولا يطيع طائع ولا يعص عاص من أعلى العلى إلى ماتحت الثرى إلا بإرادة الله تعالى وقضائه ومشيتته ومن الأدلة على ذلك في كتاب الله تعالى قوله تعالى « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم » (٧) وذلك من عدة وجوه :

أحدها : أنه أخبر تعالى أنه لو شاء وأراد لجعل الناس كلهم أمة واحدة على الإيمان أو على الكفر والضلال وهذا خلاف قول المعتزلة لأنهم يقولون أنه ما أراد إلا كونهم أمة واحدة على الإيمان فبطل قولهم ببعض هذه الآية .

الثاني : أنه قال « ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم » فأخبر تعالى أنه خلقهم لما أراد من اختلافهم وأنه لم يريد أن يكونوا أمة واحدة .

الثالث : قوله تعالى « إلا من رحم ربك » فأخبر تعالى أن منهم من رحمه وأراد رحمة دون غيره فصح أنه لا يكون من عباده ولا يجري في ملكه إلا ما أراد وقضاه وقدره .

(٦) الأشعرى - اللمع - تحقيق د . حمودة غرابية ص ٥٢ - ٥٣

(٧) سورة هود آية ١١٨ - ١١٩

ويدل عليه أيضا قوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » (٨) فقصي تعالى على أن الهدى بإرادته والضلال بإرادته .

وكذلك قوله تعالى « ولقد نرانا لجهنم كثيرا من الجن والإنس » (٩) وجه الدليل أنه تعالى خلق من الجن والناس قوما ليُدخلوا النار ويكونوا أهلا لها ولا يكونون أهلا لها بالكفر والطغيان والعصيان فعلم أن جميع ذلك بإرادته وقضائه وقدره .

ويدل عليه أيضا قوله تعالى « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله » (١٠) . فأخبر تعالى أن الحجج والآيات لا تنفع وإنما تنفع المشيئة التي تبهم بها الأشياء فمن شاء إيمانه آمن ومن شاء كفره . لم يؤمن :

ويدل عليه قوله تعالى « ومن يرد الله فتنته فلن تعلم له من الله شيئا » (١١) وهذا نص في أنه أراد فتنه الكافر واضلاله ويدل عليه أيضا قوله تعالى « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا » (١٢) فأخبر أنه ما شاء أن يؤمن أهل الأرض كلهم وعند المخالف أنه قد شاء ذلك والله قد أكذبه في هذه الآية وأمثالها .

(٨) سورة الأنعام آية ١٢٥

(٩) الأعراف - ١٧٩

(١٠) سورة الأنعام آية ١١١

(١١) سورة المائدة آية ٤١

(١٢) سورة يونس آية ٩٩

ويدل عليه أيضاً قوله تعالى « أولئك الذين لم يرد الله أن يظهر قلوبهم » (١٣) وهذا صريح في إرادته بقاؤهم على كفرهم . ويدل عليه أيضاً قوله تعالى « ولكن كره الله أنبعاثهم فنبطهم » (١٤) فأخبر تعالى أنه أراد قعود المنافقين عن الخروج إلى الغزو في سبيل الله تعالى .

ويستدل الباقلاني على شمول الإرادة الإلهية من السسنة الشريفة ما روى في الصحاح في محاجة موسى وآدم عليهما السلام حتى قال آدم : يا موسى أترى هذا الأمر قد قدر على أو لم يقدر ؟ فقال موسى : بل قدر عليك . فقال له آدم : فكيف يكون فرارى من أمر قدر على ؟ قال نبينا صلى الله عليه وسلم : فحاج آدم موسى أي ظهر عليه في الحجة .

وأيضاً تصريح النبي صلى الله عليه وسلم وجميع الرسل عليهم السلام أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله وقدره ومشيئته .

ويدل عليه أيضاً الخبر المروى في الصحاح عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أتاه الرجل فسأله عن الإيمان فقال « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى » فقال صدقت يا محمد ثم أخبرهم أنه جبريل عليه السلام فصبح بإجماع الأنبياء والرسل والملائكة والصحابة أن الأمور كلها بقضاء الله وقدره .

ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من جملة حديث « فنقول يا رب أشقى أم سعيد فيقضى الله عز وجل ويكتب الملك ثم تطوى

(١٣) سورة الانعام آية ٤١

(١٤) سورة التوبة آية ٤٦

الصحف فلا يزداد فيها ، ولا ينقص ، ثم أكد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم بقوله « السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه » فعلم كل عاقل أن الله تعالى أسعد من شاء وكتبه سعيدا وأشقى من شاء وكتبه شقيا .

ويستدل الباقلاني من أجماع المسلمين من الصحابة الى وقتنا هذا أن الجميع منهم يطلق ويقول في الخلاء والملاء من غير تكثير ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فوقه الاجماع من الخاص والعام أن الأمور كلها بمشيئة وقدر من الله تعالى .

ويجىء الباقلاني بدليل عقلى سبق للأشعرى أن ساقه من قبل فالملك إذا جرى في ملكه مالا يريد دل ذلك على نقصه أو ضعفه أو عجزه والله تعالى موصوف بصفات الكمال لا يجوز عليه في ملكه نقص ولا ضعف ولا عجز فكيف يكون في ملكه مالا يريد ويريده أضعف خلقه (١٥) .

٤ - بين الأمر والإرادة :

وإذا كان الله تعالى مريد لكل شيء عند الأشاعرة فإننا نجد المعتزلة تذهب الى أن الله تعالى مريد طاعة العباد كاره لما هو معصية من ظلم وشروع تقع من الإنسان فانه تعالى لا يرضى من عباده الكفر ولا يريد ظلما للعالمين ومن الأدلة التي يستدل بها المعتزلة على ذلك أن كل أمر بالشيء فهو مريد له والرب تعالى أمر عباده بالطاعة فهو مريد لها إذ من المستحيل أن يأمر عبده بالطاعة ثم لا يريد ما

(١٥) الباقلاني - الانصاف فيما يجب اعتقاده - تحقيق محمد زاهد الكوثري ص ١٥٠ - ١٥٢

والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالأمر بها وبين كراهية وقوعها جمع بين نقيضين وذلك بمثابة الأمر بالشئ والنهي عنه في حالة واحدة إذ لا فرق بين قول القائل أمرك بكذا وأكره منك فعله وبين قوله أمرك بكذا وإنهاك عنه وإذا وقع الاتفاق بأن الله تعالى أمر عباده بالطاعة وجب أن يكون مريدا لها كإرادتها لها لخصها من المعصية وإذا كان الأمر بالشئ مريدا له كان الناهي عن الشئ كإرادتها له (١٦) .

ويجيز الأشاعرة عدم الجمع بين الأمر والإرادة فمن الجائز أن أمر بشئ ولا أريد ويضرب أمام الحرمين الجويني مثلا على ذلك وهو أن الرجل إذا كان يؤدب عبيده ويبالغ في ردهم وقمعهم ويبرح بهم ضربا فإذا استفاض خبره واتصل بسلطان الوقت وهم بأن يزجره ويبالغ في تأديبه فلما استحضره وبث إليه خبره قال معتذرا : إنما صدر مني ما صدر لاستعصاء عبيدي وتمردهم وإبدائهم صفحة الخلاف . فاتهم السلطان أمره ولم يثق بما قاله وبقي مستعرا الصدر عليه فرام سيد العبيد تحقيق مقالته ونفى الظن عن أحواله وقال للسلطان : آية صدقي أنني استحضر عبيدي وأمرهم بمرأى منك ومسمع أمرا حازما تنفني عنه جهات التأويلات ، فإن هم خالفوني وعصوا أمرى استبان للملك صدقي وإن أطاعوني فأنا المتعرض لسخطه فإذا استحضرهم وأمرهم ونهاهم وزجرهم فلا شك أنه يريد منهم أن يخالفوه ليتمهد عذره .

ومما يستدل به الإمام الجويني أيضا على أن الأمور به لا يجب أن يكون مرادا للأمر أصل النسخ فانه رفع للحكم بعد ثبوته ويستحيل تقدير كون المنسوخ مرادا . فإن الواجب إذا حظر وحرم فيجب على أصل المعتزلة أن يعود ما كان مرادا مكروها وذلك غير سائغ في

أحكام الله تعالى إجماعاً ، وهو دال لو ثبت على البداء والرب تعالى
مقدس عنه . فإذا ثبت أن النسخ يصادف مأموراً به وتقرر أن
المراد لا ينقلب مكروها فيخرج من مضمون ذلك أن المأمور به أولاً
لم يكن وقوعه مراداً للأمر .

فإن قالوا : النسخ لا يتضمن رفع الحكم وإنما هو تبين مدة
العبادة على حكم التخصيص ، فهذا الذي ذكره رد للنسخ جملة
والإتزام لمذهب منكر به من اليهود وغيرهم .

ومما يدل أيضاً على أن المأمور به يجوز أن لا يكون مراداً
لأمر قصة إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام فإنه صلى الله عليه
وسلم أمر بذبح ولده ولم يرد ذلك منه .

وما يذكره المعتزلة من تناقض الجمع بين الأمر بالشيء وإبداء
كراهية دعوى ، ولا تناقض عند الجويني في الجمع بينهما . وكيف
يسوغ دعوى التناقض وأمر الله تعالى عام تعلقه بالمكلفين مع نصوص
لا تقبل التأويل في كتاب الله تعالى دالة على أن الله تعالى لم يرد
إيمان الكفرة وطاعة الفجرة ؟ فإن عم الأمر تعلقاً ، ودلت الآيات
التي نستمسك بها على أنه سبحانه أراد ضلال من ضل وهدى من
اهتدى فيبطل ذلك ما هو مأمور به (١٧) .

وأيضاً يستدل المعتزلة على قولهم أن الله يريد طاعة العباد ويكره
منهم المعصية أن الإرادة تكتسب صفة المراد بها فإذا كان المراد
سفهناً كانت الإرادة سفهاً ، يرفض الأشعري تلك الفكرة في معرض

(١٧) الجويني - الإرشاد - تحقيق د . محمد يوسف موسى على
عبد اللع ص ٢٤٤ - ٢٤٨

وده على المعتزلة ، « ويقال للمعتزلة : لم زعمتم أنه لا يريد السفة
 إلا سفيه ؟ فان قالوا : لأن مرید السفة منا سفيه • يقال لهم :
 فكذلك من أراد منا ما يعلم أنه لا يكون أو يقلب عنده أنه لا يكون
 فهو متمن فاقضوا بذلك على الله تعالى إذ زعمتم أنه أراد أن يكون
 ما علم أنه لا يكون ويقال لهم وكذلك أيضا من خلى بين عبده وامائه
 يزنى بعضهم ببعض وهو يراهم وهو لا يعجز عن التفريق بينهم مع
 كراهيته الزنا على أصولكم وقد نهاهم قبل ذلك عن الزنا فهو سفيه
 فاقضوا بذلك على الله تعالى والا كنتم مناقضين فان قالوا : لو جاز
 أن يريد السفة من ليس بسفيه لجاز أن يقول الكذب من ليس بكاذب
 يقال لهم : ما الفرق بينكم وبين من قال ولو جاز أن يريد ما علم أنه
 لا يكون من ليس بتمن ويخلى بين عبده وامائه يزنى بعضهم ببعض
 مع كراهته الزنا عندكم وقدرته على المنع والحيلولة من ليس بسفيه
 لجاز أن يقول الكذب من ليس بكاذب وهذا ما لا يجدون فيه
 قرقا (١٨) »

٥ - نظرية تقسية :

وإذا كان الأشاعرة قد ذهبوا الى أن ما يقع من الانسان هو مراد
 الله تعالى فان هذا يعتبر نفى للارادة الانسانية وتصبح الارادة
 الانسانية مصبوبة صبا داخل الارادة الالهية غير مختلفة عنها ومجبورة
 غير مختارة ومن هنا فانها تبقى عنها التقويم الأخلاقي لأنها ارادة
 مكرمة غير حرة فتصبح غير مسئولة عما يحدث منها سواء خير أو
 شر ولا نستطيع أن نقول عنها أنها ارادة خيرة أو ارادة شريرة لأن
 هذا الوصف لا يطلق الا اذا كانت الارادة حرة وكذلك لا نستطيع أن
 نصفها بالأخلاقية وإن نقيمها التقويم الأخلاقي الا اذا كانت ارادة حرة

غير مجبرة ومن ثم تكون ارادة مسئولة ومن هنا فان الارادة الالهية تشمل جميع المحدثات ولكن ليس معنى هذا أن تكون مهيمنة ومسيطره سيطرة جبرية على الارادة الانسانية كما ذهب الأشاعرة ولكن بمعنى أن تكون الارادة الانسانية داخله فى دائرة الارادة الالهية فالارادة الانسانية لها الحرية والمشيئة المنوحة من الله تعالى ولكن ذلك بعد أن يأذن الله لها ويسمح لها وليس فى ذلك اجبار من الله تعالى لأن الارادة الانسانية مثبتة لها المشيئة والحرية وفى ذلك يقول الله تعالى « وما تشاءون الا أن يشاء الله أن الله كان عليما حكيما » (١٩) فثبت هنا تعالى الارادة والمشيئة الانسانية الحرة فى نطاق دائرة الارادة الالهية .

وإذا قلنا أن مراحل الفكر الخلقى للانسان هى النية والفعل والجزاء فان اول هذه المراحل وهى مرحلة النية قد انتفتت عن الانسان واصبحت داخله فى المجال الالهى عند الأشاعرة فما يقع من الانسان من طاعة أو معصية هى مراد الله تعالى ولا تدخل للارادة الانسانية فيما يقع منها لأن هذا من اختصاص الارادة الالهية وإذا كانت النية هى اول مراحل الفكر الخلقى فهى الأساس الذى يبنى على هذا الفكر وبدون النية لا يصبح هناك مجال للحديث عن الفكر الخلقى فالعمل اللاارادى لا يدخل ضمن المجال الخلقى ومن ثم لا يكون هناك مسئولية أو جزاء وثواب وعقاب إذا انتفتت النية أو الارادة .

الفصل الثاني

القدرة وفكرة الكسب

١ - تعريف القدرة :

يعرف الأشاعرة القدرة بأنها صفة تؤثر على وفق الإرادة فخرج من هذا التعريف مالا يؤثر كالعلم اذ لا تأثير له وإن توقف تأثير القدرة عليه وخرج أيضا ما يؤثر لا على وفق الإرادة كالطبيعة للبسائط العنصرية(١) . اذن فالقدرة صفة مؤثرة تخرج من مجال النية أو الإرادة الى مجال الفعل ولكن يشترط هنا أن تكون تابعة ووفق الإرادة ، فالجمادات والأشياء الطبيعية مثلا قد تؤثر ولكن ليس لديها ارادة وقصد وهدف فتخرج عن مجال الفعل والقدرة ، وهذا ما يتميز به الانسان عن سائر المخلوقات لأن لديه الإرادة ولديه القدرة والفعل الذي ينشأ عن هذا الجزاء والثواب والعقاب ولذلك فأننا نقول عن الانسان أن لديه تفكيراً خلقياً .

٢ - ثبوت القدرة :

ويستدل الأشاعرة على اثبات القدرة بالتفرقة بين الحركات الاضطرارية والحركات الاختيارية فالدليل على اثبات القدرة أن العبد

(١) الايجي - المواقف ص ٢٩٢

اذ ارتعدت يده ثم انه حركها قصدا فانه يفرق بين حالته فى الحركة
الضرورية وبين الحالة التى اختارها واكتسبها ، والتفرقة بين حالتى
الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة ويستحيل رجوعها الى
اختلاف الحركتين فان الضرورية مماثلة للاختيارية قطعا فكل واحدة
من الحركتين ذهاب فى الجهة الواحدة وانتقال اليها ولا وجه لادعاء
لفتراقهما بصفة مجهولة تدعى فان ذلك يحسم طريق العلم بتماثل كل
مثليين فاذا لم ترجع التفرقة الى الحركتين تعين صرفها الى صفة
المتحرك .

ثم نسلك بعد ذلك سبيل السبر والتقسيم فى اثبات القدرة
فنقول : يستحيل رجوع التفرقة الى نفس الفاعل من غير مزيد فان
الأمر لو كان كذلك لاستمرت صفة النفس مادامت النفس فاذا رجعت
التفرقة الى زائد على النفس لم يخل ذلك الزائد اما ان يكون حالا
أو عرضا وباطل أن يكون حالا فان الحال المجردة لا تطرأ على
الجواهر بل تتبع موجودا طارئا . وان كان ذلك الزائد عرضا يتعين
كونه قدره فانه مامن صفة من صفات المكتسب غير القدرة الا ويتصور
ثبوتها مع انتفاء الاقتدار وتنتفى معظم الصفات المغايرة للقدرة مع
ثبوت القدرة .

فان قيل : بم تتكرون على من يصرف التفرقة الى ثبوت الارادة
والكراهية ؟

قلنا : العاقل يفرق بين تحريكه يده وبين ارتعاده وان لم يكن
له ارادة فى حالتى غفلته وذهوله .

فان قيل : وبم تردون على من يصرف التفرقة الى صحة فى
الجراحة وبنيه مخصوصة والى انتفائها ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه أقربها الى غرضنا أن الأيد الصحيح
البنية يفرق بين أن يحرك يد نفسه قصد أو بين أن يحرك الغير يده وأن
كانت بنية يده فى الحالتين على صفة واحدة فإذا بطلت هذه الأقسام
تعين التنصيص على القدرة (٢) *

ونجد الأشاعرة هنا يثبتون القدرة لنفس آراء الجبرية أصحاب
جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) الذين نفوا القدرة الانسانية وذهبوا
الى أن الانسان لا يقدر على شئ ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو
مجبور فى أفعاله لا قدرة له ولا ارادة ولا اختيار وإنما يخلق الله
تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجمادات وينسب اليه
الأفعال مجازا كما ينسب الى الجمادات كما يقال الثمرت الشجرة
وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت وتغيبت السماء
وأمرت وأمررت الأرض وأنبتت الى غير ذلك والثواب والعقاب
جبر كما أن الأفعال جبر قال وإذا ثبت الجبر فالتكاليف أيضا كانت
جبرا (٣) *

٣ - الأدلة على أن أفعال العباد مخلوقة لله :

ويذهب الأشاعرة الى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فنجد
مثلا القاضى أبابكر الباقلانى يقرر أن الله تعالى هو الخالق وحده
لا يجوز أن يكون خالق سواه فان جميع الموجودات من اشخاص
العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها
خلق له تعالى لا خالق لها غيره فهى منه خلق وللعباد كسب ويستخدم

(٢) الجوينى - الارشاد - تحقيق د . محمد يوسف موسى ، على

(٣) الشهرستانى - الملل والنحل ص ٤٧

في الدلالة على ذلك أدلة سمعية من القرآن والسنة والاجماع وكذلك يستخدم الأدلة العقلية .

فمن الأدلة السمعية القرآن :

١ - قوله تعالى : والله خلقكم وما تعملون « (٤) فاخبر تعالى أنه خالق لأعمالنا على العموم كما أخبر أنه خالق لصورنا وذراتنا على العموم .

٢ - قوله تعالى « خالق كل شيء » (٥) ومعلوم أن أفعالنا مخلوقة أجماعاً وإن اختلفنا في خالقها وهو تعالى قد أدخل في خلقه كل شيء مخلوق فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره سبحانه وتعالى فإن قيل فكلامه شيء فيجب أن يكون مخلوقاً .

قلنا : قد احتزنا بحمد الله تعالى عن هذا السؤال بقولنا إنه أخبر أنه خلق كل شيء مخلوق وكلامه وصفات ذاته تعالى قد اثبتنا أنها غير مخلوقة ولا خالقه بل هل صفة الخالق تعالى قديمة بقدمه موجودة بوجوده قبل جميع المخلوقات فبطل هذا السؤال .

وجواب آخر يبطل هذا السؤال وهو أنك تقول إن الله تعالى مخاطب والمخاطب لا يدخل تحت الخطاب إلا ترى أن الواحد منا إذا قال دخلت الدار فضربت من فيها أو أخرجت من فيها أو أعطيت من فيها لا يدل ذلك على أنه دخل تحت الخطاب بأن يكون ضرب نفسه ولا خرج نفسه ولا أعطى نفسه لأنه مخاطب والمخاطب لا يدخل تحت

(٤) سورة الصافات آية ٩٦

(٥) سورة الأنعام آية ١٠٢

الخطاب وكذلك قوله تعالى « خالق كل شيء » (٦) وهو مخاطب فلا يدخل تحت الخطاب بذاته ولا بصفاته جل عن ذلك وتعالى كما قال « الواحد القهار » (٧) قهر الكل ولم يدخل في القهر ذاته وصفاته .

٢ - قوله تعالى « الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون » (٨) والدلالة من هذه الآية أوجه الوجه الأول : أنه قال تعالى « الله الذي خلقكم » وهذا عام في نواتنا وصفاتنا ثم أكد ذلك بقوله تعالى « ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » يعنى ثم خلق أرزاقكم وعند المخالف أن العبد يخلق أفعاله ورزقه فهو خلاف ما أخبر الله تعالى به من كونه خالقاً لنا ولأرزاقنا .

الوجه الثانى : من الدلالة أنه قال « ثم يميتكم ثم يحييكم » فكما لا يقدر أحد أن يخلق موته ولا حياته فكذلك لا يقدر أن يخلق قعله ورزقه من حركة ولا سكون ولا غير ذلك .

الوجه الثالث : سبحانه وتعالى نزه نفسه عن عقدهم وخبثهم إذ اضافوا فعل شيء وخلقه الى غيره فقال « سبحانه وتعالى عما يشركون » ثم أكد ذلك بعده بمواضع فقال « هل من خالق غير الله » (٩) وقال « أفمن يخلق كمن لا يخلق » (١٠) .

(٦) سورة الانعام آية ١٠٢

(٧) سورة الرعد آية ١٦

(٨) سورة الروم آية ٤٠

(٩) سورة فاطر آية ٢

(١٠) سورة النحل آية ١٧

وأما الدليل من السنة :

١ - ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله خلق كل صنعة وصانعها » وصنعة الصانع إنما هي بحركاته وأفعاله سواء كان في صنعته طاعة ككتابة القرآن والحديث والفقه أو محظورة من تصوير صور الحيوان أو عمل السلاح ليقتل به المسلمون فصح بهذا الخبر أن الله جل وعلا خالق للفاعل متا ولفعله .

٢ - قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس رضى الله عنهما « فرغ ربك من أربع من الخلق والخلق والرزق والآجل فلو جهد الخلق على أن يؤتوك ما لم يقدره الله لم يقدروا على ذلك » والمخلوقات منها الضار والنافع في العاجل والآجل وقد جعل صلى الله عليه وسلم كل ذلك في تقدير الله تعالى وخلق له ولم يجعل إلى العباد شيئاً من ذلك .

وأما الدليل من الاجماع :

هو اجماع المسلمين وأنهم يقولون . لا خالق إلا الله كما يقولون لا رازق ولا محيي ولا مميت إلا الله تعالى فنقول فلا يكون الخلق من غيره وأثبتوه خالقاً ثم يأتى بعد ذلك القاضى الباقلانى بالأدلة العقلية لإثبات أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى :

١ - من ذلك أن نقول لهم (يقصد المعتزلة) : إن قلتم إن الواحد منا يخلق أفعاله من طاعة أو معصية أو إيمان وكفر فقد أشركتم بيننا وبين الله تعالى في الخلق وأنه لا يتم خلقه إلا بخلقنا وذلك أن الجسم لا يخلو من حركة أو سكون أو كفر أو إيمان أو طاعة أو معصية فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين المبد

وبين الرب وأنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق الآخر وهذا شركه ظاهر .

٢ - أنه لا خالق إلا الله لأن الخالق للصانع أقل ما يوصف به علمه بخلقه كما قال « لا يعلم من خلق » (١١) ونحن نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله فيه ولا يحصى ولا يعده بقدره حتى أن الواحد منا يريد أن يتكلم صوابا فيرمى خطأ إلى غير ذلك فيفعل ما لا يعلم ولا يريده وأيضا الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه فعند المخالف أن كل خطوة خطأها خلقها وأنشأها ولو سئل عن عدد كل خطوة خطأها لم يدر ما يقول ولا يعلمه ولا يعرفه فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا وأكسابنا هو الله تعالى الذي يعلمها كما قال « لا يعلم من خلق » .

٣ - من شرط الخالق للشيء أن يكون قادرا على خلق الشيء وضده فإن من يقدر على خلق الحياة يقدر على خلق ضدها وهو الموت وكذلك من يقدر على خلق التفريق في الجسم يقدر على خلق الاجتماع له حتى يعود كما كان جسما مؤلفا ولما وجدنا أحدا لا يقدر على ذلك صح أنه غير خالق ولما وجدنا الخالق تعالى يقدر على خلق الشيء وضده دل على أنه هو الخالق لا خالق سواه .

٤ - حقيقة الخلق والاحداث هو اخراج الشيء من العدم إلى الوجود وإذا كان الواحد منا على زعمكم يقدر أن يخلق حركة معروفة حتى يخرجها من العدم إلى الوجود وأن يخلق شيئا زائدا فيخرجه من العدم إلى الوجود وأن يخلق له لونا غير لونه فيخرجه من العدم

(١١) سورة الملك آية ١٤

ألى الوجود وفى هذا القول الخبيث التسوية بين قدرة الله تعالى
وقدرة العباد وانهم يقدرون على ما يقدر عليه (١٢) .

وإذا كان الأشاعرة قد أكدوا على أن أفعال العباد مخلوقة لله
تعالى فذلك لكى ينفوا قول المعتزلة بحرية الإرادة فالإنسان عند
المعتزلة مسئول عن أفعاله أو عن حرية إرادته الإنسانية وبإصرارهم
على ذلك فقد جعلوا قدر الإنسان معتمداً على الإنسان نفسه ومن
ثم فقد سموا بالقدرية من جانب خصومهم (١٣) ، فالإنسان فاعل
محدث ومختار ومنشئ على الحقيقة دون المجاز (١٤) .

ولذلك فإن كل الحياة الأخلاقية عند المعتزلة معتمدة على حرية
الاختيار عند الإنسان وأن الأوامر التكليفية سواء صدرت من العقل
أو من الله تصبح باطلة إذا انعدمت هذه الحرية وبدونها لا يمكن تعليل
الثواب والعقاب والمعتزلة تعتبر القول بحرية الاختيار عند الإنسان
المكلف بديهة يقرها العقل وعليها وحدها تعتمد كل الحياة الخلقية
إذا لا مفر من أحد الأمرين : إما لا توجد حرية ولا حياة أخلاقية
وأما توجد حرية وحياة أخلاقية (١٥) .

٤ - فكرة الكسب :

ولكن إذا كانت أفعال العباد مخلوقة لله تعالى عند الأشاعرة
فكيف نفسر قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وبوجه

(١٢) الباقلاني - الإلصاف فيما يجب اعتقاده - تحقيق محمد زاهد
الكوثري ص ١٤٤ - ١٤٩

(١٣) W. Montgomery Watt. Islamic Philosophy PP. 68. (١٣)

(١٤) الأشعري - مقالات الإسلاميين - الجزء الثاني - تحقيق محمد
محيى الدين عبد الحميد ص ١٩٧ .

(١٥) البير نصرى - فلسفة المعتزلة - الجزء الثاني ص ٦٤ .

عام كيف تفسر القاعدة الأخلاقية ؟ هنا يقول الأشاعرة بفكرة الكسب
 فإله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه أن صرف العبد قدرته
 وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق
 والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجبهتين مختلفتين فالفعل
 مقدوراً لله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب (١٦) .

فأفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم
 تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عاقته بأنه يوجد في العبد قدرة
 واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما
 فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً واحداً ومكسوباً للعبد والمراد
 بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك من تأثير
 أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً (١٧) وقد ضرب بعض الأشاعرة
 للاكتساب مثلاً في الحجر الكبير قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر
 على حمله منفرداً به إذا اجتمعا جميعاً على حمله كان حصول
 الحمل باقواءهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملاً ، كذلك
 العبد لا يقدر على الانفراد بفعله ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو
 كسب للعبد قدر عليه ووجد مقدوره فوجوده على الحقيقة بقدرة الله
 تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلاً وإن وجد الفعل
 بقدرة الله تعالى (١٨) .

أذن فالفعل الانساني عند الأشاعرة مخلوق لله تعالى وليس
 للانسان دخل فيه لأن قدرة الانسان غير مؤثرة ولكن إذا أراد الانسان

(١٦) النفس - شرح العقائد النسقية - شرح الامام سعد الدين
 التفتازاني - ص ١١٦

(١٧) الايجي - المواقف ص ٥١٥

(١٨) البغدادي - أصول الدين ص ١٢٢ - ١٣٤

هذا الفعل وتجرد له فان الله تعالى يخلق فيه هذا الفعل ويجعله محلا له وهو ما يسمى بالكسب ، فالكسب هنا أصبح صفة غير مؤثرة لأن الفاعل الحقيقي هنا هو الله سبحانه وتعالى ولا دخل للإنسان في هذا الفعل .

وإذا كنا قد ذهبنا الى أن مراحل الفكر الخلقى للإنسان هي النية والفعل والجزاء وإذا قلنا أن الأشاعرة قد أزالوا عن الإنسان مرحلة النية أو الإرادة وجعلوها من اختصاص الله تعالى وحده فإن مرحلة الفعل وهي المرحلة الثانية أصبحت كذلك داخل دائرة الفعل الإلهي فالفاعل الحقيقي هو الله تعالى وأما الفعل الإنساني فهو مجاز وليس حقيقة وهذا ما تدل عليه فكرة الكسب عند الأشاعرة فالإنسان هنا سيصبح كآلة السيئنا الفوتوغرافية(١٩) فلا دخل للإنسان في أفعاله وحركاته التي يتحرك بها لأنها داخلية تحت المجال الإلهي .

فالكسب هنا نوع من الجبر المقنع فإذا كنا ننسب الإرادة الإنسانية كما رأينا من قبل وإذا كنا ننسب الفعل الإنساني الى الله سبحانه وتعالى فإن الإنسان هنا يعتبر مجبورا على هذه الإرادة وهذا الفعل ومن ثم انتفت عن هذه الإرادة وعن هذا الفعل التقييم الخلقى سواء بالخير أو بالشر ولأمجال أيضا للمعاسبة أو المسئولية بالمدح والذم أو بالثواب والعقاب .

٥ - تطور فكرة الكسب وحرية الإرادة عند الأشاعرة :

(١) الأشعرى :

ونحن إذا تتبعنا تطور الفكر الأشعرى لفكرة الكسب ابتداء من مؤسس المذهب أبو الحسن الأشعرى فأننا سنجد أن فكرة الكسب لا تخرج عن هذا المفهوم فنجد أبو الحسن الأشعرى يثبت قدرة غير مؤثرة وهى التى تسمى عنده الكسب فذهب الى أن العبد قادر على أفعال العباد إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والإرادة والتفرقة راجعة الى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث القدرة متوقفة على اختيار القادر فعن هذا قال المكتسب هو المقدر بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على أصل أبى الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث لأن جهة حدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة الى الجوهر والعرض فلو أثرت فى قضية الحدث لأثرت فى حدوث كل محدث حتى يصلح لأحداث الألوان والطعوم والروائح ويصلح لأحداث الجواهر والأجسام فيؤدى الى تجويز وقوع السماء والأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعهما الفعل الحاصل إذا إرادته العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسب فيكون خلقا من الله تعالى إبداعا وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته (٢٠) *

اذن فالمكسب عند أبى الحسن الأشعرى صفة غير مؤثرة فى الأحداث غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ومعهما الفعل الحاصل إذا إرادته العبد وتجرد له فالفعل

مخلوق لله تعالى ومن اختصاص الله وحده وليس للعبد دخل في هذا
الفعل سوى اكتسابه وأن يكون محلاً لذلك الفعل .

والقدرة عند الأشعري وتابعة في ذلك الأشاعرة توجد مع الفعل
لأن الاستطاعة يستحيل تقدمها للفعل لأن الفعل لا يخلو أن يكون
حادثاً مع الاستطاعة في حال حدوثها أو بعدها فإن كان حادثاً معها
في حال حدوثها فقد صبح أنها مع الفعل للفعل وإن كان حادثاً بعدها
– وقد دلت الدلالة على أنها لا تبقى – وجب حدوث الفعل بقدرة
معدومة ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العجز بعدها فيكون الفعل واقعا
بقدرة معدومة ولو جاز أن يفعل في حال هو فيها عاجز بقدرة معدومة
لجاز أن يفعل بعد حادثة سنة من حال حدوث القدرة وإن كان عاجزا
في المائة سنة كلها بقدرة عدمت من مائة سنة وهذا فاسد . وأيضا
فلو جاز حدوث الفعل مع عدم القدرة ووقع الفعل بقدرة معدومة لجاز
وقوع الاحراق بحرارة نار معدومة وقد قلب الله النار برد أو القطع
بحد السيف معدوم وقد قلب الله السيف قصبا ، القطع بحارجة
معدومة وذلك محال فإذا استحال ذلك وجب أن الفعل يحدث مع
الاستطاعة في حال حدوثها .

فإن قالوا : ولم زعمتم أن القدرة لا تبقى ؟ قيل لهم لأنها لو
بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء يقوم بها فإن كانت
تبقى لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاء لها وإن لا توجد إلا باقية
وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حالة حدوثها وإن كانت تبقى
بقاء يقوم بها والبقاء صفة فقد قامت الصفة بالصفة والعرض
بالعرض وذلك فاسد ولو جاز أن تقوم بالصفة صفة لجاز أن تقوم
بالقدرة قدرة وبالحياة حياة وبالعلم علم وذلك فاسد (٢١) .

وإذا كانت القدرة توجد فقط مع الفعل فينتج عن ذلك أن القدرة تكون صالحة لفعل واحد وليست صالحة للضدين فعندما يعطى الله الإنسان القدرة للايمان ففعل الانسان يتجه الى الايمان فهو ليست لديه القدرة سواء للكفر أو حتى الامتناع عن الايمان (٢٢) • فمن شرط القدرة المحدث أن يكون في وجودها وجود مقدورها لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولا مقدور لجاز وجودها وقتين وأكثر من ذلك إذ لا فرق بين وقت ووقتين وأكثر ولو كان هذا هكذا لجاز وجودها الأبد وهو فاعل غير فاعل على وجه من الوجوه •

الا ترى أنه لما لم يكن من شرط قدرة القديم أن في وجودها وجود مقدورها وجاز وجودها ولا فعل لم يستحل أن لاتزال موجودة ولا فعل على وجه من الوجوه • فلما استحال أن تكون قدرة الانسان الأبد موجودة ولا يوجد منه فعل لا أخذ ولا ترك ولا طاعة ولا عصيان والأمر والنهي قائمان استحال ذلك وقتا واحدا وإذا استحال وقتا واحدا أن توجد القدرة ولا مقدور فقد وجب أن من شرط قدرة الانسان أن في وجودها وجود مقدورها فإذا كان ذلك استحال أن يقدر الانسان على الشيء وضده لأنه لو قدر عليهما لوجب وجودهما وذلك محال (٢٣) •

وقد ذهب الأشعرى وتابعه في ذلك الأشاعرة أيضا بجواز تكليف مالا يطاق فالدليل على ذلك من القرآن قوله تعالى « أنبئوني بأسماء هؤلاء » (٢٤) يعني أسماء الخلق وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه وأيضا فقد أخبر أنهم « يدعون الى السجود فلا يستطيعون » (٢٥) فإذا جاز تكليفه أيهم في الآخرة مالا يطيقون جاز ذلك في الدنيا وقد

W. Montgomery Watt. Free will PP. 143. (٢٢)

(٢٣) الأشعرى - الملح - تحقيق د • حمودة غرابية ص ٩٥

(٢٤) سورة البقرة آية ١٠٣

(٢٥) سورة القلم آية ٤٢ •

أمر الله تعالى بالعدل وقد قال « ولئن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » (٣٦) .

ويقال لهم اليس قد قال الله تبارك وتعالى « ثبت يدا أبي لهب وتب ما أغنى عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب » (٢٧) وأمره مع ذلك بالإيمان فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن وأن الله صادق في أخباره عنه أنه لا يؤمن وأمره مع ذلك أن يؤمن ولا يجتمع الإيمان والعلم بأنه لا يكون ولا يقدر القادر على أن يؤمن وأن يعلم أنه لا يؤمن . وإذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بما لا يقدر عليه لأنه أمره أن يؤمن وأنه يعلم أنه لا يؤمن (٢٨) .

اذن فالقدرة عند الأشعرى ويتابعه في ذلك الأشاعرة توجد مع الفعل لا قبله فهي حقارئة له ولا تبقى بعده فإذا لم يفعل الإنسان لا يكون هناك قدرة أو استطاعة وهذا مخالف للواقع فالإنسان يتميز بالقدرة والاستطاعة مادامت به حياة حتى لو لم يفعل الإنسان شيئا وعلى ذلك فالإنسان به قدرة ملازمة له دائما ولا تنتهي الا بانتهاء الإنسان نفسه والنتيجة الطبيعية لقول الأشاعرة أن الاستطاعة مع الفعل هو انكار الاختيار وانكار أن القدرة تكون صالحة للشيء وأيضا صالحة لخصده وانكار الاختيار هذا هو انكار الحرية نفسها فما معنى الحرية الا انها اختيار الإنسان لهذا الطريق أو ذاك حسب مايراه وما يريده .

ثم يذهب الأشعرى ويتابعه الأشاعرة الى جواز تكليف مالا يطاق وهذا كلام متناقض لأن التكليف معناه توجيه الخطاب بالأمر

(٣٦) سورة النساء آية ١٢٩

(٢٧) المسد آية ١ - ٣

(٢٨) الأشعرى - الابانة - تحقيق د . فوقية حسين ص ١٩٥

والنهي مع استطاعة المكلف فإذا لم يستطع فليس هناك تكليف ويقدم
 الإشاعة الأدلة على جواز تكليف مالا يطاق ومنها تكليفه سبحانه
 وتعالى بالإيمان من أخبر تعالى أنه لا يؤمن وهذه سفسطة من
 الإشاعة لأن الإنسان كافراً أو مؤمناً مكلف من الله سبحانه وتعالى
 أماماً أخبر به سبحانه فهو علم الله الأزلي الذي أخبر به أنه لا يؤمن
 وهذا علم الله الأزلي الذي يعرف ما هو كائن وما يكون وما سيكون

(ب) الباقلاني :

ثم نتابع نظرية الكسب بعد ذلك عند القاضي أبي بكر الباقلاني
 فنجد أنه يذهب إلى ما ذهب إليه الأشعرى قاله تعالى هو الخالق وحده
 لا يجوز أن يكون خالق سواء فإن جميع الموجودات من أشخاص
 العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها حسنها وقبيحها
 خلق له تعالى لا خالق لها غيره فهي منه خلق وللعباد كسب بقوله
 تعالى «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» (٢٩) وأمثال هذه الآية من
 الأدلة على الفرق بين الخلق والاختراع والكسب فالواحد منا إذا
 سعى فاعلاً فاعلاً يسمى فاعلاً بمعنى أنه مكتسب لا بمعنى أنه خالق
 لشيء (٣٠) .

ويفرق القاضي الباقلاني بين المفهوم من الحركة مطلقاً ومن
 المرض مطلقاً وبين المفهوم من القيام والقعود وهما حالتان متميزتان
 فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قياماً ومن المعلوم أن الإنسان
 يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا أوجد وبين قولنا صلى وصام وقعد وقام

(٢٩) سورة البقرة آية ٢٨٦

(٣٠) الباقلاني - الانصاف فيما يجب اعتقاده - تحقيق محمد زاهد

الكوثري ص ١٤٤

وكما لا يجوز أن يضاف إلى البارئ تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى البارئ تعالى فالأثبت القاضى تأثير للقدرة الحادثة وأثرها هى الحالة الخاصة وهى جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب خصوصا على أصل المعتزلة فان جهة الحسن والقيح هى التى تقابل بالجزاء والحسن والقيح صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبيح ، قال : فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جاز لى اثبات حالة هى متعلقة القدرة الحادثة (٣١) .

فالذى يذهب إليه القاضى الباقلانى هنا لا يخرج عن الكسب الأشعرى فالفعل من اختصاص الله وحده والانسان مكتسب لهذا الفعل وعلى هذا الاكتساب يثاب أو يعاقب وإذا كان الفعل من الله تعالى فان الانسان هنا يكون مجبورا على أفعاله وأنه يفعل مجازا لا حقيقة ومن هنا لا نستطيع أن ننسب إليه محاسبة ومسئولية أو ثواب وعقاب كما ذهب الباقلانى .

(ج) الجوينى :

أما امام الحرمين الجوينى فيرى أنه لا يشك لبيب أن من وصف نفسه بكونه خالقا على التحقيق فقد أعظم القرية لكونه ادعى كونه خالقا وهو لا يحيط علما بتفاصيل أفعاله ومن لم يعلم حقيقة ما صدر منه ولم يحط بمقداره ومبلغه كيف يكون خالقه ؟ والعلم بالشئ أقرب من خلقه وهذا معنى قوله تعالى ، وأسرؤا قولكم أو أجهروا

به انه عليم بذات الصدور» (٣٢) و «الا يعلم من خلق» (٣٣) فدل مقتضى الآية أن العالم بمقتضى الحادثات بآرائها وخالفها وقد تقرر في قضايا العقول أن الأفعال والتي على علم خالقها فإذا صدرت أفعال من العبد في حالة ذهول عنها فهي غير دالة على علم العبد بها فانه غير عالم بما جرت يده به في حالة غفلته وذهوله والنائم غير شاعر بتقلباته في غلبات نومه وغمراته وإذا وجب أن تدل الأفعال على علم خالقها ثم لم تدل على علم العبد في حال نومه وذهوله دل انها دالة على علم خالقها ومقدرها وهو رب العالمين .

فقدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ولكنه مضاف الى الله تعالى تقديرًا وخلقا فانه وقع بفعل الله تعالى وهو القدرة وليست القدرة فعلا للعبد وانما هي صفة وهي ملك لله تعالى وخلق له .

وإذا كان موقع الفعل خلق الله تعالى فالواقع بها مضاف خلقا الى الله تعالى وتقديرًا وقد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة فإذا وقع بالقدرة شيئًا آل الواقع الى حكم الله تعالى من حيث انه وقع بفعل الله تعالى .

اذن فالقدرة عند امام الحرمين خلق الله تعالى ابتداء وكذلك مقدورها مضاف اليه مشيئة وعلمًا وقضاء وخلقًا وبقاءً من حيث انه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة وكما ذهب أيضا لفعل الإنسان تقدير لله ومراد له وخلق مقتضى له (٣٤) فالرب سبحانه متفرد بخلق

(٣٢) سورة الملك آية ١٣

(٣٣) سورة الملك آية ١٣

(٣٤) الجويني - العقيدة النظامية - تحقيق محمد زاهد الكوثري

المخلوقات فلا خالق سواه ولا مبدع غيره وكل حادث فاعله تعالى
محدثه (٢٥) *

(د) الغزالي

أما حجة الاسلام الامام أبو حامد الغزالي ففي حديثه عن
القدرة الانسانية نجده يقسم أفعال الانسان على ثلاثة أوجه : اذ
يقال الانسان يكتب بالأصابع ويتنفس بالرئة والحنجرة ويخرق الماء
اذا وقف عليه بجسم فينسب اليه الخرق في الماء والتنفس والكتابة
وهذه الثلاثة في حقيقة الاضطرار والجبر واحدة ولكنها تختلف
وراء ذلك في أمور فيمكن أن نعرب عنها بثلاث عبارات فنسمى خرقه
للماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا ونسمى تنفسه فعلا اراديا
ونسمى كتابته فعلا اختياريا والجبر ظاهر في الفعل الطبيعي لأنه
مهما وقف على وجه الماء أو تخطى من السطح للهواء انزق الهواء
لا محالة فيكون الخرق بعد التخطي ضروريا *

والتنفس في معناه فان نسبة حركة الحنجرة الى ارادة التنفس
كنسبة انخراق الماء الى ثقل البدن فمهما كان الثقل موجودا وجد
الانخراق بعده وليس الثقل اليه وكذلك الارادة ليست اليه ولذلك لو
قصد عين الانسان بآبرة طبق الاجفان اضطرارا ولو أراد أن يتركها
مفتوحة لم يقدر مع أن تغميض الاجفان اضطرارا فعل ارادي ولكنه
اذا تمثل صورة الآبرة في مشاهدته بالادراك حدثت الارادة بالتغميض
ضرورة وحدثت الحركة بها ولو أراد أن يترك ذلك لم يقدر عليه مع
أنه فعل بالقدرة والارادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه
ضروريا *

وأما الثالث وهو الاختياري فهو مظنته الالتباس كالكتابة والنطق وهو الذي يقال فيه أن شاء فعل وأن شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فيظن من هذا أن الأمر إليه وهذا للمجهل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه •

وبيانه أن الإرادة تبع للعلم الذي يحكم بأن الشيء موافق لك والأشياء تنقسم إلى ما تحكم مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة بأنه موافقك من غير تحير وتردد إلى ما قد يتردد العقل فيه •

فالذي تقطع به من غير تردد أن يقصد عينك مثلاً بأبرة أو بدينك بسيف فلا يكون في علمك تردد في أن يدفع ذلك خير لك وموافق فلا جرم تنبعث الإرادة بالعلم والقدرة بالإرادة وتحصل حركة الأجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف ولكن من غير روية وفكرة ويكون ذلك بالإرادة •

ومن الأشياء ما يتوقف التميز والعقل فيه فلا يدري أنه موافق أم لا يحتاج إلى روية وفكر حتى يتميز أن الخير في الفعل أو الترك فإذا حصل بالفكر والرؤية العلم بأن أحدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به من غير روية وفكر فانبعثت الإرادة ههنا كما تنبعث لدفع السيف والسنان ، فإذا انبعثت لفعل ما ظهر للعقل أنه خير سميت هذه الإرادة اختياراً مشتقاً من الخير أي هو انبعاث إلى ما ظهر للعقل أنه خير وهو عين تلك الإرادة ولم ينتظر في انبعاثها إلى ما انتظرت تلك الإرادة وهو ظهور خيرية الفعل في حقه إلا أن الخيرية في دفع السيف ظهرت من غير روية بل على البديهة وهذا افتقر إلى الروية •

فالاختيار عبارة عن إرادة خاصة وهي التي انبعثت بإشارة العقل فيما له في ادراكه توقف وعن هذا قيل أن العقل يحتاج إليه

للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين ولا يتصور أن تنبعث الإرادة إلا بحكم الحس والتخييل أو بحكم جزم من العقل ولذلك لو أراد الإنسان أن يحز رقبة نفسه مثلاً لم يمكنه لا لعدم القدرة في اليد ولا لعدم السكنين ولكن لفقد الإرادة الداعية المشخصة للقدرة وإنما فقدت الإرادة لأنها تنبعث بحكم العقل أو الحس يكون الفعل موافقاً وقتله نفسه ليس موافقاً فلا يمكنه مع قوة الأعضاء أن يقتل نفسه إلا إذا كان في عقوبة مؤلمة لا تطاق فإن العقل هنا يتوقف في الحكم ويتردد لأن تردده بين شر الشرين . فإن ترجع له بعد الروية أن تركه القتل أقل شراً لم يمكنه قتل نفسه وإن حكم بأن القتل أقل شراً وكان حكمه جزماً لا ميل فيه ولا صارف منه انبعثت الإرادة والقدرة وأهلكه نفسه كالذي يتبع بالسيف للقتل فإنه يرمى بنفسه من السطح مثلاً وإن كان مهلكاً ولا يبالي ولا يمكن أن لا يرى نفسه ، فإن كان يقبع بضرب خفيف فإن انتهى إلى طرف السطح حكم العقل بأن الضرب أهون من الرمي فوقفت أعضاؤه فلا يمكنه أن يرمى نفسه ولا تنبعث له داعية البتة لأن داعية الإرادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدرة مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدرة والكل مقدر بالضرورة فيه من حيث لا يدري فأنما هو محل ومجرى لهذه الأمور فأنما أن يكون منه فكلاً ولا .

فإذا معنى كونه مجبوراً أن جميع ذلك حاصل فيه من غيره ولا منه ومعنى كونه مختاراً أنه محل لإرادة حدثت فيه جبراً بعد حكم العقل بكون الفعل خيراً محضاً موافقاً لحدث الحكم أيضاً جبراً فإذا هو مجبور على الاختيار (٣٦) .

ويضرب الفزالي مثلاً يوضح به رأيه في هذا الجبر الإنساني فيفترض أن أحد الذين غمرهم الله بالطافه نظر إلى الكافر وقد رآه

مسود الوجه بالحبر فقال له : ما بال وجهك كان أبيض مشرقا والآن قد ظهر عليك السواد ؟ فقال الكاغد : انى ما سودت وجهى بنفسى ولكن الحبر الموجود فى الدواة هو الذى خرج منها ونزل بساحة وجهى وسوده ظلما وعدوانا فسله عن سبب ذلك فقال الحبر فقال : لقد اعتدى على القلم بطعمه واختطفنى عن بيتى وفرق جمعى وبدننى كما ترى على سطح الكاغد فالسؤال على القلم لا على ، فقال القلم عن سبب ظلمه وعدوانه فقال : لست مسئولا عن ذلك لقد كتبت قصبا فى الحديقة فجاءتنى اليد بسكين مزقت بها ثيابى واقتلعتنى من اصلى وفصلت بين انا وبين ثم برتنى وشقت راسى ثم غمستنى فى سواد الحبر ومرارته وسيرتنى على قمة راسى فسل اليد والأصابع من السبب فى عدوانها على فسأل اليد عن سبب عدوانها على القلم .

فقلت : ما انا الا لحم وعظم وهل رايت لحما يظلم او جسما يتحرك بنفسه انما انا مسخرة للقدره فصل القدره عن شائى فانها هى المسئولة عن ذلك فقال القدره :

فقلت : دع عنك لومى ومعاتبتى فانى لم اظلم اليد وما كنت اتحرك ولا احرك حتى جاءنى موكل ازعجنى وارهنى فلم تكن لى قوة على مخالفته وهذا الموكل هو الارادة فسأل الارادة عن السبب الذى جراها على تحريك القدره فقلت :

لا تعجل على اللوم فانى ما نهضت بنفسى ولكنى انهضت وما انبعثت بنفسى . ولكنى بعثت بحكم قاهر وامر حازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه ولكن ورد على من القلب رسول العلم على لسان العقل بتحريك القدره فحركتها مضطرة فصل العلم عن ذلك ودع عنى عتابك ، فاقبل على العلم والعقل والقلب يسألها عن السبب .

فقال العقل : اما انا فصرّاج ما اشتعلت بنفسى ولكنى اشعلت

وقال القلب : أما أنا فلوح ما انبسطت بنفسى ولكنى بسطت .

وقال العلم : أما أنا فنقش فى لوح القلب ما انتقشت بنفسى .
ولكن القلم هو الذى نقشنى فسل القلم عن ذلك .

فتحير الرجل فى أمره ولم يفهم المعنى المقصود بلفظ القلم لأن
كان لا يعرف قلما الا من القصب ولا لوحا الا من الحديد والخشب
ولا خطا الا بالحبر ولا سراجا الا من النار .

ف قيل له : ان المقصود بالقلم هنا هو القلم الالهى الذى ينقش
العلم على القلب بواسطة الاشراق ، فان العوالم ثلاثة : عالم الملك
وعالم الجبروت ، وعالم الملكوت فالكاغد والحبر والقلم واليد من
عالم الملك ، والقلم الالهى واللوح المحفوظ من عالم الملكوت فودع
الرجل عالم الملك وسافر الى عالم الملكوت وخاطب القلم الالهى
فقال : ما بآلك أيها القلم تخط فى القلوب من العلوم ما تبعث به
الارادة الى تحريك القدرة وصرفها الى المقدرات ؟

فأجابه : أو قد نسيت ما رأيت فى عالم الشهادة وسمعت من
جواب القلم الأرضى فأحالك على اليد فأنا لمست أفعل بنفسى وإنما
أفعل بإرادة قاهر مخزنى وهو يمين الملك فسافر الرجل الى يمين الملك
وسأله عن السبب فى تحريكه القلم الالهى فقال :

جوابى مثل جواب اليد التى رأيتها فى عالم الشهادة وهو
الحوالة على القدرة فسافر الرجل الى القدرة وسألها عن السبب فى
تحريكه يمين الملك فقالت :

انما أنا صفة فقال القادر فلما تجرأ على السؤال نودى من
وراء حجاب « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فقشيت هيبه الحاضرة

الالهية وخر صاعقا فلما أفاق من غشيته اعتذر عن أسئلته وقال
لليمين والقلم والعلم والارادة وما بعدها : لقد صح عندي عذركم
وانكشف لى أن المنفرد بالملك والملكوت والعزة والجبروت هو الواحد
القهار والفاعل المختار أما أنتم فمسخرون وتحت قهره وقدرته وهو
الأول والآخر والظاهر والباطن» (٣٧) .

ولكن اذا كان الكل من الله سبحانه وتعالى فكيف يفسر الغزالي
الثواب والعقاب ؟

يقول الغزالي : فان قلت فلم قال الله تعالى اعملوا والا فانتم
معاقبون مذمومون على العصيان ، فأعلم أن هذا القول من الله
تعالى سبب لحصول اعتقاد فينا والاعتقاد سبب لهيجان الخوف
وهيجان الخوف سبب لترك الشهوات والتجافى عن دار الغرور وذلك
سبب للوصول الى حوار الله والله تعالى مسبب الأسباب ومرتبها فمن
سبق له فى الأزل السعادة يصير له هذه الأسباب حتى يقوده بسلسلتها
الى الجنة ويعبر عن مثله بأن كلاميسر لما يخلق له . ومن لم يسبق له
من الله الحسنى بعد سماع كلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى
الله عليه وسلم وكلام العلماء فاذا لم يسمع لم يعلم واذا لم يعلم لم
يخف واذا لم يخف لم يترك الركون الى الدنيا واذا لم يترك الركون
الى الدنيا بقى فى حزب الشيطان وأن جهنم لموعدهم أجمعين فاذا
عرفت هذا تعجبت من قوم يقادون الى الجنة بالسلاسل فما من أحد
الا وهو مقود الى الجنة بسلاسل الأسباب وهو تسليط العلم والخوف
عليه وما من مخذول الا وهو مقود الى النار بسلاسل وهو تسليط
الخلفة والأمن والغرور عليه . فالمتقون يساقون الى الجنة قهرا

(٣٧) د . جميل صليبا - تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٥٤ - ٢٥٥

والمجرمون يقادون الى النار قهرا ولا قاهر الا الله الواحد القهار
ولا قادر الا الملك الجبار (٣٨٤) .

٦ - نظرية تقديرية :

هذا ماذهب اليه الأشاعرة في قولهم بالقدرة والكسب الانساني
من تجريدهم الانسان من فعله وجعل هذا الفعل مقدورا لله تعالى
من غير تأثير للعبد ورأى الأشاعرة في هذه المشكلة ليس خاليا من
الصعوبات المنطقية والأخلاقية (٣٩) فالانسان هنا يفعل مجازا لا حقيقة
وفي هذا انكار للمسئولية وللتكليف الالهى نحو الانسان ونحو أفعاله
عندما يخاطبه الله بأفعل ولا تفعل .

ونجد القاضى عبد الجبار المعتزلى (ت ٤١٥ هـ) يربط بين معنى
الكسب وبين الفعل وأن المكتسب لابد أن يكون فاعلا ومحدثا والا
لا معنى للقول بالكسب يقول القاضى عبد الجبار « فاما الكسب فهو
كل شيء من المنافع والمضار اجتلب بغيره فذلك يسمى الربح كسبا
للتاجر وسمى الله تعالى ما اجتلبوا به عقاب النار كسبا . فقال :
« ذلك بما قدمت يداك » (٤٠) والفعل اذا وقع على هذا الوجه يسمى
كسبا ويسمى المجتلب أيضا به كسبا .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله بعد شكره معنى ما قدمناه :
وانما دعا المجرى الى التعلق بذكر الكسب لأنهم لم يقدرُوا على

(٣٨) الفزالى - احياء علوم الدين - الجزء الثانى عشر من ٨٠ - ٨١

(٣٩) Abdul Hye M.A. History of Muslim Philosophy Edited

and Introduced by M.A. Sharif PP. 231.

(٤٠) سورة الحج آية ١٠

صفة يقرب مأخذها من مأخذ المشتقات من الأفعال ولا يجوز على الله غيرها .

فأما شيخنا أبو على رحمه الله فقد قال فى الاكتساب : انه الفعل الذى يكتسب به لنفسه خيرا أو شرا أو نفعاً أو ضراً أو صلاحاً أو فساداً . والمكتسب غير الاكتساب لأن الاكتساب هو تجارته وبيعته وشراؤه والمكتسب هو المال ولذلك لا يوصف تعالى بالاكتساب .

قال : وقد يكون من فعل العبد ما هو مكتسب إذا كان خيراً أو شراً اجتلبه بغيره من الأفعال فأما أول أفعاله فلا يقال فيه أنه مكتسب وإنما يسمى اكتساباً ، وقد يكون فى أفعاله ما لا يكون اكتساباً إذا لم يكتسب به نفعاً أو ضراً كحركات الطفل والنائم والساهى والاجترار كالاكتساب ومعنى ذلك الاستفادة وإن كانت الاستفادة تستعمل فى النفع فقط ، والاكتساب والاجترار يستعملان فى الضرر والنفع جميعاً .

وكل هذا يبين وجهة اللغة أن المكتسب لابد أن يكون فاعلاً ومحدثاً كما أن الخالق لابد من كونه كذلك وإن كان كلتا الصفتين تفيد أمراً زائداً على الحدوث ويدل على ذلك أطراد هذه اللفظة فى المعنى الذى ذكرناه فلا شيء يجتلب بالأفعال ويطلب بها من نفع وضرر إلا ويقال انه كسبها ويقال لما وصل به اليه انه اكتساب ولذلك سموا الجوارح كواسب .

وهذا يبين تجاهل المجبرة فى قولهم : ان العبد يكتسب ولا يفعل وإن هذا ينقض سائر ما يتعلقون به فى باب العبادة عند فصلهم بين الكسب والفعل وكأنهم تجنبوا القول بأن الانسان يفعل ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة أخرى (٤١) .

(٤١) القاضى عبد الجبار - المغنى - الجزء الثامن - ص ١٦٤ - ١٦٥

ويبين القاضى عبد الجبار تناقض الأشاعرة عندما يضيفون أفعال العباد الى الله سبحانه وتعالى فيكون الفعل مقدور الله تعالى وفى نفس الوقت يكون مقدورا للعبد بجهة الكسب فان ثبات فعل من فاعلين ومقدور من قادرين محال وان هذا القول للأشاعرة يؤدى الى الفساد وهدم الدين والخروج من الاسلام وعن أدلته على ذلك .

١ - لو كان كسب العبد مخلوقاً لله تعالى لكانت القدرة لا تخلق من أن تكون موجبة للفعل من حيث كان كسباً أو من حيث كان خلقاً أو من حيث كان كسباً وخلقاً أو غير موجبة له البته . وان لم توجهه فيجب أن يجوز أن يخلق القدرة فى زيد فلا يكون مكتسباً وفى هذا إبطال القول بالكسب وترك لمذهبهم . وان كانت توجهه من حيث كان خلقاً وكسباً فكما كان القادر بها مكتسباً للفعل يجب أن يكون خالفاً له لأن القدرة له فيما توجهه يجب أن تضاف اليه وهذا يوجب كون العبد مكتسباً خالفاً .

وان كانت توجه من حيث كانت كسباً فقط جاز أن يحدثها الله تعالى فى المكتسب ولا يخلق الفعل لأن خلق الفعل منفصل من القدرة فيؤدى ذلك الى كون العبد مكتسباً للفعل وان كان غير مخلوق لله تعالى (٤٢) .

٢ - لو كان تعالى هو الخالق والمحدث لأفعال العباد لأدى هذا الاعتقاد الى أن لا يعرف القديم أصلاً لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه . فاذا لم يثبت هذا القائل فى الشاهد حاجة المحدث الى محدث لم يمكنه حمل الغائب عليه فلا يمكنه أن يستدل على حاجة المحدثات التى يتعذر وقوعها من جهتنا على أن لها محدثاً

فقد صح أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلاً • فكيف يقال : أنه الخالق لأفعالهم وكيف يصح اعتقاد فرع يؤدي إلى هدم أصله (٤٣) •

٣ - لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد لوجب أن يشق له من الاسماء والأوصاف ما يجرى على الفاعل من حيث فعل وعلى المكتسب عندهم من حيث اكتسب سواء كان ذلك الاسم مشتقا من الفعل بمجرد أو من الفعل بكونه على صفة أو من واجد الفعل أو من جملة منه أو من الفعل إذا قصد به بعض الوجوه أو منه إذا لم يقصد به ذلك لأن اختلاف هذه الوجوه لا يخرجها أجمع من أن يكون الاسم المشتق منه يجرى على الفاعل من حيث فعل • وهذا يوجب وصفه تعالى بأنه ظالم جائر بما فعله العباد وقاثل ومتكلم ومجبر بما فعله جبرا وذلك فاسد فيجب القضاء بأنه لم يخلق أفعالهم أصلا (٤٤) •

٤ - لو كانت أفعال العباد مخلوقه لله سبحانه لوجب أن يصح أن يقع ما يحتاج فيه إلى الآلة بلا آلة لأنه تعالى لا يحتاج في خلق الصعود في زيد إلى السلم ، والطيران في الطير إلى الجناح ، والكتابة في الورق إلى القلم واليد • فكان يجب أن تكون الآلات وجودها كعدمها في أن لا يحتاج إليها البتة • وكان يجب أن لا يخل فقدها بتعذر ما هي آلة فيه حتى يكون الزمن بمنزلة الصحيح في الأفعال والضرير كالبصير منها (٤٥) •

٥ - لو كان تعالى هو الخالق لفعلهم لوجب أن لا يستحقوا الذم على قبيحه والمدح على حسنه لأن استحقاق الذم والمدح على فعل

(٤٣) المرجع السابق ص ٢٢٢

(٤٤) المرجع السابق ص ٢٢٧

(٤٥) المرجع السابق ص ١٨٧ - ١٨٨

الغير لا يصح ولا فرق بين من أعتقد حسن ذلك وبين من أعتقد ثم
الجماد والأعراض ومدحهما لما يقع منه تعالى من الأفعال (٤٦) .

٦ - لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد لم يخل ما يقبح
من العبد أن يقبح من الله تعالى أو يحسن منه لأنه لا يصح أن يقال
على علمه بته أنه لا يحسن منه ولا يقبح لأن ذلك يؤدي إلى تجويز
مثل ذلك في فعل العالم منا . وهذا يستحيل لأنه متى كان عالما
بفعله فلا بد من أن يعلمه على وجه لكونه عليه ليس له فعله ،
ولا يستحق به الذم أو على وجه لكونه عليه ليس له فعله ويصح أن
يستحق به الذم فإذا صح أنه لا يخلو مما ذكرناه فلو قبح منه ما
يقبح من العبد وصح مع ذلك أن يخلقه لم نأمن أن يخلق سائر القبائح
منفردا بها فيكذب في أخباره ويأمر بالقبيح وينهى عنه الحسن ولا يفي
بشيء من وعده ووعيده ويعذب الأنبياء ويثيب الفراعنة ويتفرد بكل
ظلم لأنه إذا جاز أن يفعل القبائح مع قبحها منه لم يؤمن من كل ما
ذكرناه . وكذلك أن قالوا : إن ما يقبح منا يحسن منه فعله تلزمهم
هذه الأمور . وهذا يوجب أن لا يوثق بالشريعة لأن مدارها الكتاب
والسنة والاجماع (٤٧) .

اذن فالمكسب هنا نم يؤد غرضه وهو اثبات الفعل الانساني لأن
الفعل مقدور لله تعالى من اختصاصه سبحانه وليس من اختصاص
العبد فالفعل الانساني داخل تحت دائرة المجال الالهي لأن الله تعالى
هو الفاعل الحقيقي وخارج عن نطاق دائرة الانسان لأن الانسان
لا يؤثر في هذا الفعل أساسا .

اما من الناحية الدينية فان الكسب قد وقع فى القرآن على ثلاثة اوجه :

احدها : عقد القلب وعزمه كقوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » (٤٨) . اى بما عزمتم عليه وقصدتموه .

الوجه الثانى : من الكسب كمسب المال من التجارة قال تعالى « يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الأرض » (٤٩) فالاول للتجارة والثانى للزراع .

الوجه الثالث : من الكسب المسعى والعمل كقوله تعالى « لا يكلف الله نفسا الا وسعها لهما ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٥٠) . وقوله تعالى « بما كنتم تكسبون » (١٥) فهذا كله للعمل (٥٢) .

اذن فمقصود القرآن بالكسب هنا يتنافى تماما مع ما جاء به الأشاعرة لأن مقصود القرآن هو الارادة والعزم والسعى والعمل أما الأشاعرة فانهم قد نفوا الارادة والفعل الانسانى وايضا فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يقل بهذا الكسب الأشعرى ونحن اذا جردنا الانسان من فعله واضفناه الى الله تعالى فاننا ننكر اهم مبادئ الدين وهو مسئولية الانسان عن افعاله (٥٣) .

(٤٨) سورة البقرة آية ٢٢٥

(٤٩) سورة البقرة آية ٢٦٧

(٥٠) سورة البقرة آية ٢٨٦

(٥١) سورة الاعراف آية ٣٩

(٥٢) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل ص ٢٥٦

Mohamed Ali . The religion of Islam PP. 350.

(٥٣)

ونرى هنا أن العبد فاعل على الحقيقة وليس مجازاً وفعله هذا هو مصدر ثوابه وعقابه فإله سبحانه وتعالى خلق فيه القدرة والإرادة ليكون فاعلاً مختاراً لفعله وتلك الحرية وهذا الاختيار هو الذي يميزه عن الحيوانات والجمادات وتلك الحرية هي الأمانة التي حملها الإنسان في قوله تعالى «أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً» (٥٤) •

فالإنسان إنما انفرد من بين مخلوقات الله - السموات والأرض والجبال • بالفعل فكان بهذا العقل عالماً فريداً وحسبه بين المخلوقات وبهذا الفعل استحق أن يكون خليفة الله في الأرض وأن تتناط به تكاليف أو مسئوليات هي أمانة في عنقه عليه أن يراعها حق رعايتها فإن أحسن الرعاية كان له حسن الجزاء وإن أساء وقصر كان مستحقاً للعقاب وسوء العذاب (٥٥) •

وليس الفعل الحر يناقض قدرة الله المطلقة كما ذهب الأشاعرة ولكن هذا الفعل الحر دليل على كمال قدرته تعالى والحق أنه ماذا عسى أن تكون تلك القدرة الإلهية إذا كان كل ما تستطيع أن تفعله إنما هو أن تخلق أشباح موجودات ؟ ليس مثل هذا الخلق بعيداً كل البعد عما نتصوره عن قدرة الله المطلقة ؟ وأذن فلماذا لا نقول أنه كلما أعطى الله مخلوقاته قدرة مستقلة ونشاطاً حقيقياً كانت قدرته أكمل وأظهر لأن عظم المنحة يكشف عن عظمة المانع وحريتنا في الحقيقة أصدق تعبير عن قدرة الله المطلقة (٥٦) •

(٥٤) سورة الأحزاب آية ٧٢ •

(٥٥) عيد الكريم الخطيب - القضاء والقدر بين الدين والفلسفة ص ٣٤

(٥٦) د • زكريا إبراهيم - مشكلة الحرية ص ١٥٤.

الفصل الثالث

رأى الأشاعرة في الفعل المتولد

١ - معنى التولد :

التولد هو أن يوجب فعل الفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الأولى منها أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها (١) واختلفت المعتزلة فى الفعل المتولد ماهو ؟

١ - فقال بعضهم : هو الفعل الذى يكون بسبب منى ويحل فى غيرى .

٢ - وقال بعضهم : هو الفعل الذى أوجبت سببه فخرج من أن يمكننى تركه وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى .

٣ - وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذى يلى مرادى مثل الألم الذى يلى الضربة ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة .

٤ - وقال « الاسكافى » كل فعل يتنهي وقوعه على الخطأ دون القصد اليه والارادة له فهو متولد وكل فعل لايتنهي الا بقصد ويحتاج

(١) الإيجي - المواقف ص ٥١٥

كل جزء منه الى تجديد وعزم وقصد اليه وارادة له فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر (٢) .

٢ - المعتزلة والقول :

وتذهب المعتزلة الى آراء متعددة في نسبة الفعل المتولد فيذهب ثمانية الى أن الأفعال المتولدة أفعال لا فاعل لها أو حوادث لا محدث لها والذي ألجا ثمانية الى هذا القول الغريب أنه ليس بالإمكان اضافتها الى فاعل السبب لئلا يلزم على ذلك اضافة الفعل الى ميت فيما اذا مات بعد السبب وقبل السبب كما اذا رمى سهما ومات قبل بلوغه الهدف كما أنه ليس بالإمكان أيضاً اضافتها الى الله سبحانه وتعالى شأنها في ذلك شأن الأفعال المباشرة لئلا يلزم نسبة القبيح الى الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة ولما انصد أمامه هذان السبيلان لجا الى ما لجا اليه فذهب هذا المذهب الذي يلزم عليه ما قد يكون أشنع مما فر منه من المحال وهو استغناء الأثر عن المؤثر وفيه ابطال الموجدين على اثبات الصانع (٣) .

أما النظام فعنده أنه لا فعل للإنسان الا الحركة وهو لا يفعلها الا في نفسه أما ما جاوز نفسه مما ينشأ عن فعله فهو فعل الله بما يطبع عليه الأشياء من الاستعدادات الطبيعية ولكن هذا الرأي من الصعب التوفيق بينه وبين المسئولية والتبعية الناشئة عن الأفعال (٤) .

(٢) الأشعري - مقالات الاسلامية - الجزء الثاني - تحقيق محيي الدين عبد الحميد ص ٨٤ - ٨٥

(٢) محمود عبد المعطي بركات - مشكلة الحرية في الفكر الاسلامي - رسالة ماجستير ص ٧٤

ويذهب أبو الهذيل الى ان الانسان مسئول عن افعاله المتولدة
ويعتبر أبو الهذيل مسئولاً من رمى بالسهم ومات قبل ان يقتل هذا
السهم شخصاً آخر وهذا ما يفسر لنا قول أبي الهذيل ان الموتى
يقتلون الأحياء والأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز فالفعل
الذى بواسطة يصل السهم الى الشخص المقصود هو فعل متولد عن
فعل أول صادر عن ارادة الرامى وهكذا الأمر بكل الأفعال المتولدة عن
هذا الفعل الارادى الأول (٥) .

ويفسر لنا الخياط قول أبي الهذيل فى الأفعال المتولدة بقوله :
وكذلك نقول فى رجل نزع فى قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم
عن قوسه مات الله الراعى فنقول ان ذهاب السهم عند رمى الرامى
لا يعدو خصالا أربع .

اما ان يكون فعلا لله أو للسهم أو فعلا لا فاعل له أو فعلا
للرامى .

وليس يجوز ان يكون فعلا لله لأن الرامى لا يدخل الله جل
ثناؤه فى افعاله ولا يضطره اليها لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد
كان يجوز ان يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب
ولو جاز هذا لجاز ان يعتمد جبريل عليه السلام على حوزة فيدفعها
فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد
ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع وجاز
ان يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله احراقها فلا تحترق . وهذا
ضرب من التجاهل والتجاهل باب السوفسطائية .

(٤) د . محمد عبد الهادى أبو رييدة - النظام وآراؤه الفلسفية ص ١١٠

(٥) د . البير نصرى - فلسفة المعتزلة - الجزء الاول ص ٢١٥

قلنا : ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم لأن السهم موات ليس بحي ولا قادر وما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم .

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا فاعل له لأن ذلك لو جاز أن يوجد كتاب لا كاتب له وصياغة لا صائغ لها ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة له وفاعل لا فعل له وهذا محال .

قلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي به نون غيره إذ كان هو المسبب له (١) .

ونحتاج المعتزلة بعدة حجج لقولهم بالتوليد :

١ - ورود الأمر والنهي بالأفعال المتولدة كما وردا بالأفعال المباشرة وذلك كعمل الأثقال في الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كعرفة الله وصفاته وعرفة أحكام الشرع والإيلاء بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فإنها كلها مأمور بها وجوباً أو ندباً وإيلاء مالا ينبغي إيلاءه منهى عنه فلولاً أن هذه الأفعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان ولا شبهة في أنها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة .

الثاني : المدح والذم فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على أنها من فعل العبد .

(١) الخياط - الانتصار - ص ٧٧

الثالث : نسبة الفعل الى العبد دون الله كما فى قولهم حمل فلان الثقل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز بل من الاسناد الحقيقى فدل على أن الفعل منه •

الرابع : ثبوت الضرورة فان من رام دفع حجرا اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وقعلا نه وليس هنا الاندفاع فعلا له مباشر بالاتفاق فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول أمثاله من أسبابها •

الخامس : اختلاف الأفعال التى سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالأيد القوى يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيد القوى بأن يخلق الله الحركة فى الجبل دون الخردلة وأنه مكابر صرّفه فاتضح أن المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل يتوسط أفعال آخر (٧) •

٣ - إبطال الأشاعرة للفعل المتولد :

أما الأشاعرة فأننا نجدهم يبتلون التوليد الذى قال به المعتزلة لأن جميع الممكنات تستند الى الله تعالى ابتداء ومن ثم فالنهم يمحضون الآراء التى قال بها المعتزلة :

١ - الأمر والنهى والتكليف بالأفعال باعتبار أنها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها •

(٧) الايجى - المواقف ص ٥١٦ - ٥١٧

٢ - أن استحقاق المدح والذم باعتبار المحلين لا باعتبار
الفاعلين وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات .

٣ - أما نسبة الفعل الى العبد فبنى على الظاهر بحسب
العرف .

٤ - أن كل عاقل يجد من نفسه أن فعله الاختيارى مقارن
لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات
والذى نخصه ههنا أنا وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدره
على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات إذ
المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته يدهر طويل
فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وأن سلم كونها على حسبها
لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لأن المباشرة إنما كان فعلا له لا مجرد
ذلك بل ومع استقلال قدرته بالإيجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد
محتاج الى سبب قطعاً .

٥ - أن الاختلاف أى التفاوت إنما هو فى كثرة المقدورات
لكثرة القدر وليس فى ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدره (٨) .

ويدل الإشاعة كذلك على ابطال التوليد بأن الفعل المتولد غير
مقدور ومعنى ذلك أنه غير مؤثر فالفعل المتولد أما أن يكون مقدورا
أو غير مقدور فإن كان مقدورا كان ذلك باطلاق وجهين : أحدهما أن
السبب على أصولهم موجب للمسبب عند تقدير ارتفاع الموانع فإذا
كان المسبب واجبا عند وجود المسبب أو بعده فينبغى أن يستقل
بوجوده ويستغنى عن تأثير القدره فيه . ولو تخيلنا اعتقاد مذهب

(٨) الإيجى - المواقف - ص ٥١٧

المتولد خطر لنا وجود السبب وارتفاع الموانع واعتقدنا مع ذلك انتفاء القدرة أصلا فيوجد المسبب بوجود السبب جريا على ما قدمناه من الاعتقادات •

والوجه الثانى أن المسبب لو كان مقدورا لتصور وقوعه دون توسط السبب والدليل عليه أنه لما وقع مقدورا للبارئ تعالى إذا لم يتسبب العبد اليه فإنه يقع مقدورا له تعالى من غير افتقار الى توسط سبب •

فان قالوا : البارئ سبحانه وتعالى قادر بنفسه والعبد قادر بالقدرة والقادر بالنفس يخالف القادر بالقدرة ولذلك يتصف بالاعتقاد على أجناس لا يقدر عليها العباد بالقدرة •

قلنا : هذا لا تحصيل له فان القدرة عندهم لا تؤثر فى إيقاع المقدور شاهدا وإنما الموقع للفعل كون القادر قادرا ثم هذا الحكم شاهدا يعلل بالقدرة وهو غائب غير معلل لوجوبه وامتناع تعليل الواجب عندهم ولذلك زعمتم أن أثر كون القادر قادرا شاهدا وغائبا الاختراع وقضيتم باختصاص العبد بمقدورات لا تنتهى ولا يغنيكم بعد ذلك مناقضتكم أصلكم فى الحكم بخروج بعض الأجناس عن مقدورات العباد وأنتم مطالبون فى ذلك بما أنكرتموه فلم ينفعكم الاسترواح الى القواعد الفاسدة والطلبة عليكم متوجهة فى التسوية بين الشاهد والغائب فى حكم المقدورات •

فاذا بطل بما ذكرناه كون المتولد مقدورا للعبد وهو القسم الذى اعتيننا بإبطاله وهذا يبطل مذهب كافة المعتزلة فلا يبقى بعد ذلك الا الحكم بكون المتولد غير مقدور فان قضى بعد ذلك قاض كان مصرحا بأنه ليس فعلا لفاعل السبب فان شرط الفعل كونه مقدورا للفاعل • فإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له جاز أيضا التصير الى أن

ما نعلم من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلا لله ولكنها واقعة
عن سبب مقدور موجب لمآعده وهذا خروج عن الدين وانسلال عن
مذهب المسلمين .

وكل ما دللنا به على تفرد الباري سبحانه بخلق كل حادث
فهو جار في هذا الفصل ردا على من يزعم المتولدات مخترعة لفاعل
الأسباب^(٩) .

هذا ما نجد من الأشاعرة من إبطالهم للفعل المتولد وهذا
ناتج أساسا من إنكارهم للفعل الانساني وإضافة الى الله سبحانه
وتعالى فإذا كان الفعل المباشر لا ينسب الى الانسان فان الفعل غير
المباشر أو المتولد لا ينسب أيضا الى الانسان لأن جميع الممكنات
منسوبة الى الله سبحانه وتعالى .

وما ذهب اليه الأشاعرة من إبطال الفعل المتولد بسبب أنه غير
مقدور أو أنه غير مؤثر لا يؤدي الى القول بأن الفعل المتولد غير
مقدور للعبد لأن الفعل المتولد هو واسطة بين السبب المباشر وهو
الانسان وبين المسبب فإذا كان المفتاح مثلا غير مقدور الا أنه يصبح
مؤثرا عن طريق الفعل الانساني المستول أساسا عن هذه الأفعال
المتولدة والمحاسب عليها .

٤ - قول الأشاعرة بإجراء العادة :

وقد اضطر الأشاعرة القول بإجراء العادة لنفي نسبة الأفعال
المتولدة الى الانسان وذلك أن تقول جاز أن يكون وجود الاندفاع على

(٩) الجويني - الارشاد - تحقيق د . محمد يوسف موسى - على
عهد المنعم ص ٢٣١ - ٢٣٢

حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال
فى تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة
وتأييدها (١٠) .

وهذا ما نجده عند الغزالى فالاقتران بين ما يعتقد فى العادة
سببا وبين ما يعتقد سببا ليس ضروريا بل كان شيئين ليس هذا ذاك
ولا ذاك هذا ولا اثبات أحدهما متضمنا لاثبات الآخر ولا نفيه متضمنا
لنفيه الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من
ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب والشبع والاكل
والاحتراق ولقاء النار وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفاء
وشرب الدواء واسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا .

ويضرب لنا الغزالى مثلا لنفى الضرورة بين الأسباب
والمسببات وأنها تجرى جريان العادة فالاحتراق فى القطن مثلا عند
ملاقاة النار، فانانجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز
حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار (١١) .

بيد أن الغزالى ما يلبث وقد أحس بغرابة فكرته أن يحاول إيجاد
المبررات لفكرته هذه فهو يرى أنا إذا نسبنا إلى آرائه المحالات
الضنيعة أى إذا أنكرنا لزوم المسببات عن أسبابها وأضفناها إلى
ارادة مفرعها (١٢) ولم يكن للارادة أيضا منهج مخصوص معين
بل أمكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سبع
ضارية ونيران مشتعلة وحبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة

(١٠) الايجى - المواقف ص ٥١٧

(١١) الغزالى صحافت الفلاسفة - تحقيق د . سليمان دنيا ص ٢٣٩

(١٢) د . عاطف المرادى - تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ص ١٢٦

لقتله وهو لا يراها لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ، ومن وضع كتاب فى بيته فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمرد عاقلا متصرفا أو انقلب حيوانا ، ولو ترك غلاما فى بيته فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهباً والذهب حجرا •

ويجب الغزالى على ذلك بأنه ان ثبت أن الممكن كونه لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعد كونه ، لزم هذه المحالات ونحن لا نشك فى هذه الصور التى أوردتموها فان الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه هذه الممكنات لم يفعلها ولم تدع أن هذه الأمور واجبه بل هى ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه (١٣) •

٥ - نظرة نقدية :

أذن فالغزالى ومعه الأشاعرة يقولون بقانون الاحتمال والامكان ونفى الضرورة بين الأسباب والمسببات والقول بأجراء العادة لأن الفعل مباشر أو غير مباشر منسوب لله تعالى وفى هذا انكار لقوانين الطبيعة وانكار للعلم الذى يقوم على التلازم بين الأسباب ومسبباتها وانكار لقوانين السببية وانكار للعقل نفسه فالذى يلغى قانون السببية يلغى العقل نفسه (١٤) •

(٢٣) الغزالى - تهافت الفلاسفة - تحقيق د سليمان دنيا ص ٢٤٢ -

١٤٥

Alfred Juillume — Islam PP. 141,

(٤١)

أما من الناحية الأخلاقية فإن القول بأجراء العادة وإضافة الأفعال المتولدة الى الله سبحانه وتعالى دون العبد ينفى القول بالمسئولية الانسانية ومسئولية الانسان عن أفعاله سواء المباشرة أو المتولدة ويصبح التكليف الالهي بدون معنى كما أن المدح والذم والثواب والعقاب يصبح غير مفهوما .

وإذا كانت الأفعال المتولدة عند الأشاعرة مضافة الى الله سبحانه وتعالى كما في الأفعال المباشرة فهي خارجة عن نطاق الانسان داخلة تحت دائرة المجال الالهي وإذا كانت مراحل الفكر الأخلاقي كما قلنا هي النية والفعل والجزاء وكانت النية ثم الفعل داخليين تحت المجال الالهي ولا دخل للانسان فيهما فإن الفعل المتولد بالتالي سيكون خاصا بالله سبحانه وتعالى داخلا في دائرته بعيدا كل البعد عن الدائرة الانسانية لأن كل الممكنات والحوادث عند الأشاعرة مقدورة لله تعالى .

الفصل الرابع

الخير والشر

ليس أيسر على الفلاسفة من أن ينكروا وجود « الشر » بدعوى أنه حقيقة سلبية محضة أو عدم فارغ لا قوام له أو « خير » مقلع لابد من إزاحة النقاب عنه ولكن إنكار وجود « الشر » لن يمنعنا من أن نتألم ونحزن ونمرض ونشقى ونوارى أحبابنا التراب وتنحدر إلى الهاوية يوما بعد كل هذا العذاب وسواء أجال الإنسان بصره فيما حوله أم نفذ بعين التأمل إلى أعماق نفسه فإنه لابد في كلتا الحالتين من أن يرى جمهرة « الشرور » التي يمسك بعضها بيد البعض وكأنما هي تريد أن تضرب حصارا منيعا حوله وليس يكفي أن يدير الإنسان ظهره لكل تلك « الشرور » حتى يبدو له « الخير » وحده بصورة الحقيقة الايجابية التي تتمتع بنعمة الوجود وإنما نحن نشعر في كل لحظة بأن جذور الشر متأصلة في أعماق الوجود لأن الحيوان يتألم والإنسان يشقى والعالم يقنى(١) .

هنا لم يحاول الإشاعة نفي الشر عن العالم أو إنكاره بل أثبتوه كالأخير تماما فنسبوهما إلى الله سبحانه وتعالى وهذا طبيعي

(١) زكريا إبراهيم - مشكلة الإنسان ، ص ٩٣

فمادام يرجعون الأفعال الانسانية الى الله تعالى فانهم بالتالى ينسبون
الخير والشر الى الله تعالى .

١ - الخير والشر فى القرآن :

لا نجد فى القرآن الكريم تعريفات محددة للخير والشر أو
غير ذلك من المبادئ الخلقية ولكن نجد الدعوة الى الخير والحض
عليه وتجنب الشر والابتعاد عنه فيحض على العدل والتقوى والصدق
والرحمة والعفة وغير ذلك من المبادئ الخلقية وينهى عن الظلم
والزنا وقتل النفس بغير الحق والاشراك بالله كما فى قوله تعالى
« والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله
الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما » (٢) .

والانسان قد لا يستطيع احيانا تمييز الخير عن الشر « ويدع
الانسان بالشر دعاؤه بالخير وكان الانسان عجولا » (٣) . ولذلك
فالذى يعلم الخير والشر جميعا هو الله سبحانه وتعالى « وعسى
أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم
والله يعلم وانتم لا تعلمون » (٤) .

ولكن اذا كان الله سبحانه وتعالى هو الذى يعلم الخير والشر
حقيقة دون الانسان الذى قد يتخبط بينهما فى بعض الأحيان فهل
معنى ذلك أنه ليس للأشياء خصائص ذاتية تتميز بها . نجد القرآن
هنا واضحا وصريحا فهو يأمر بأشياء وينهى عن أشياء ولكنه دائما

(٢) سورة الفرقان آية ٦٨

(٣) سورة الاسراء آية ١١

(٤) سورة البقرة آية ٢١٦

يعمل هذا الأمر وهذا النهى مثل قوله تعالى « ولا تقرّبوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا » (٥) وقوله تعالى « وأوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولا » (٦) وقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » (٧) .

وهكذا نجد الأفعال في القرآن محملة بأسباب معينة وهذا يعنى ان لها خصائص تتميز بها وأسبابا من شأنها أن يكون مأمورا بها أو منهيّا عنها .

٢ - مصدر الخير والشر :

إذا كان الله سبحانه وتعالى عند الأشاعرة خالق أفعال العباد فإن معنى ذلك أنه خالق الخير والشر جميعا ولكن الله تعالى لا يريد الشر لأن يكون شرا له وإنما يريد له ليكون شرا لغيره أى للعبد .

يقول أبو الحسن الأشعري في ذلك : « أو تقولون ان الشر من الله تعالى ؟ » .

قيل له : من أصحابنا من يقول بأن الأشياء كلها من الله بالجملة ولا يطلق بلفظ الشر أنه من الله تعالى كما يقال الأشياء كلها الله في الجملة ولا يقال على التفصيل (الزوجة والولد) الله تعالى وكما نقول في الجملة : ما دون الله ضعيف ولا يقال على التفصيل : دين الله ضعيف فأما أنا فاقول : ان الشر من الله تعالى بأن خلقه شرا لغيره لا له (٨) .

(٥) سورة الاسراء آية ٣٢

(٦) سورة الاسراء آية ٣٤

(٧) سورة البقرة آية ١٨٣

(٨) الأشعري - اللمع - تحقيق د - حمودة قرابة من ٨٤

ولكن هل يلزم اذا كان الله سبحانه يريد الخير أو السفة أن ينسب إليه هذا الشر وهذا السفة فإن مرید السفة يكون سفيها ومرید الخير يكون شريرا •

يجيب الأشعري على ذلك بأنه لا يلزم أن يكون مرید السفة سفيها وهذا رد قول المعتزلة الذين أوجبوا عدل الله وأنه تعالى اذا اراد الظلم يكون الها ظالما تعالى الله عن ذلك بل يدلل الأشعري على قوله هذا بعبارة امثلة :

١ - ويقال لهم : لم أبيتم أن يريد الله الكفر الذى علم انه يكون : أن يكون قبيحا فاسدا متناقضا خلافا للايمان •

فان قالوا : لأن مرید السفة سفيه •

قيل لهم : ولم قلتم ذلك ؟ أو ليس قد أخبر الله تعالى عن ابن آدم انه قال لأخيه « لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدي اليك لأقتلك انى أخاف الله رب العالمين انى أريد أن تبوء بائعى وأثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين » (٩) • فأراد أن لا يقتل أخاه لئلا يعذب وأن يقتله أخوه حتى يبوء بائع قتل له وسائر آثامه التى كانت عليه فيكون من أصحاب النار فأراد قتل أخيه الذى هو سفيه ولم يكن بذلك سفيها • فلم زعمتم أن الله تعالى أراد سفة العباد وجب أن ينسب ذلك إليه ؟

٢ - ويقال لهم : قد قال يوسف عليه السلام « رب السجن

أحب إلى مما يدعوثنى إليه» (١٠) وكان سبحانه إياه معصية فأراد
المعصية التي هي سبحانه إياه دون فعل ما يدعوته إليه ولم يكن
بذلك سفيهاً فما أنكرتم من أن لا يجب إذا أراد الباري سبحانه سفيه
العباد أن يكون قبيحاً منهم خلافاً للطاعة أن يكون سفيهاً .

٣ - وفي قال لهم : ليس من خلى بين عبده وبين أمائه منا يزنى
بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم يكون سفيهاً ، ورب
العالمين عز وجل قد خلى بين عبده وأمائه يزنى بعضهم ببعض وهو
يقدر على التفريق بينهم وليس سفيهاً وكذلك من أراد السفيه منا كان
سفيهاً ورب العالمين عز وجل يريد السفيه وليس سفيهاً .

ثم نجد الأشعري يفرق بين حدود العبد فهو مأمور منهى أما
الله سبحانه وتعالى فهو التامى الأمر الذى لا تحده حدود . يقول
الأشعري : ويقال لهم : السفيه منا إنما كان سفيهاً لما أراد السفيه
لأنه نهى عن ذلك ولأنه تحت شريعة من هو فوقه ومن يحد له الحدود
ويرسم له الرسوم ، فلما أتى ما نهى عنه كان سفيهاً ورب العالمين
« جل ثناؤه وتقدست أسماؤه » ليس تحت شريعة ولا فوقه من يحد
له الحدود ويرسم له الرسوم ولا فوقه مبيع ولا حاطر ولا آمر ولا
زاجر فلم يجب إذا أراد ذلك أن يكون قبيحاً أن ينسب إلى السفيه
سبحانه وتعالى (١١) .

وإذا وجدنا الأشاعرة ينسبون الخير والشر إلى الله تعالى فهو
الخالق لكل شيء فأننا من ناحية أخرى نجد المعتزلة لا يضيفون
الخير والشر إلى الله تعالى ولكن ينسبونهما إلى الإنسان نفسه فإذا

(١٠) سورة يوسف آية ٢٣

(١١) الأشعري - الإبانة - تحقيق د . فوقية حسين ص ١٧١ - ١٧٤

كان المعتزلة يقولون بحرية الفعل الانساني فانهم بالتالى ينسبون الخير والشر الى الانسان فهو مسئول عن افعاله سواء كانت هذه الافعال خيرا او شرا وايضا مسئول عما يترتب عليها من نتائج كما انه مسئول عما يثاب عليه او يعاقب عليه .

قاله سبحانه وتعالى عادل لا يمكن ان يظلم او ينسب اليه شر والله تعالى كامل لا يجوز ان ينسب اليه نقص ولذلك فالعبد عند المعتزلة هو الفاعل للخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله والرب تعالى اقدره على ذلك كله ويستحيل ان يخاطب العبد بافعل وهو لا يمكنه ان يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن انكره فقد انكر الضرورة (١٢) .

واذا كان الله سبحانه وتعالى قد كلف الانسان فقد وهبه النور الذى يساعده على ادراك الخير والشر والا لم يعد هناك معنى للتكليف وذلك النور هو العقل الذى يميز الانسان عن سائر الحيوانات الاخرى فالانسان عند المعتزلة يصبح مكلفا مستحقا للثواب والعقاب مادام لديه العقل الذى يجعله يميز الخير عن الشر .

٣ - الحسن والقبح (المقياس الخلقى) :

الحسن عند الاشاعرة ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبح ما ورد الشرع بدم فاعله واذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا اذا حكم به بالبسه صفة فيوصف به حقيقة فالعقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه فى حكم التكليف من الله شرعا على

(١٢) د . البير نصرى - فلسفة المعتزلة - الجزء الثانى ص ٩٤

معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسه حسنا وقبحا بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابا أو عقابا وقد يحسن الشيء شرعا ويقبح مثله المساوى له في جميع الصفات النفسية (١٣) .

فالحسن والقبح عند الأشاعرة اذن شرعيان وليسا عقليين فالحسن ما حسنه الشرع والقبح ما نهى عنه الشرع وليس للعقل دخل في تقدير الأفعال وجعلها حسنة أو قبيحة فليس للأفعال خصائص ذاتية تميزها وتجعلها قبيحة أو حسنة ونجد المعتزلة في الطرف الآخر يقولون بخصائص ذاتية للأفعال من شأنها أن تجعلها حسنة أو قبيحة وأن هذا الحسن والقبح يدرك بالعقل وإذا عارض الشرع العقل فينبغي عند ذلك تأويل الشرع على ضوء العقل .

ولذلك فأننا نجد الأشاعرة يقومون بالرد على أدلة المعتزلة التي يقولون فيها بالحسن والقبح العقليين :

١ - فإن قالوا الدليل على أن القبح والحسن يدركان عقلا أن منكرى الشرائع ومباحى النبوات يعلمون قبح الظلم والكران وحسن الشكر ولو كان الأمر يتوقف في ذلك على السمع لما أحاط من أنكره بالحسن والقبح وهذا الذى نكروه لا محصول له وأدل ما فيه أنه احتجاج في موضع الضرورة على دغواهم ولا يستمر النظر في موضع البداية .

ثم نقول : انما يستمر لكم ما ذكرتموه لو سلم لكم كون البراهمة المنكرين الشرع عالمين بالحسن والقبح وهذا مما ينازعون

فيه ولا بعد في تصنيف طوائف على اعتقادهم فغ حسبانهم اياه علما
وان لم يكن علما وهذا سبيل اعتقاد المقلدين في اصول الدين .

والذى يقرر ما قلناه ان البراهمة كما وافقوا المعتزلة في
التحسين والتقبيح العقلين على زعمهم فكذاك اعتقدوا قبح ذبح
البهائم والتسليط على ايلامها وتعرضها للنصب والتعب ثم اعتقادهم
بذلك ليس بعلم وانما هو جهل . وكما لا يبعد تصنيفهم على جهل
فكذاك لا يبعد اصرارهم على اعتقاد ليس بعلم .

٢ - وما يعول المعتزلة عليه في ادعاء الضرورة انهم قالوا :
العاقل اذا سنحت له حاجة وغرضه منها يحصل بالصدق ويحصل
ايضا بالكذب يصدر عنه ولا مزية لأحدهما على الثانى في تمكنه من
جلب الانتفاع بهما واندفاع الضرر عنه بهما فاذا تساويا لديه وتماثلا
من كل وجه فالعاقل يؤثر الصدق لا محالة ويجتنب الكذب وانما
يختار الكذب اذا تخيل له فيه غرض زائد على ما يتوقعه في الصدق
فاما اذا تساوت الأغراض فالعقل قاض بالأغراض عن الكذب وايثار
الصدق وما ذلك الا لكون الصدق حسنا عقلا .

وهذا الذى ذكره باطل من وجوه : أحدها أنه روم احتجاج
في موضع اتفاقهم على أنه ضرورى والثانى أن ما ذكره وصورة
متناقض فان الكذب القبيح لعينه يستحق المقدم عليه اللوم والذم
والعقاب على الجملة والاتصاف بالذنابات وسمات النقص . وهذا
موجب قول المعتزلة فكيف يستقيم منهم تصوير استواء الصدق
والكذب وتقدير تماثل الأغراض فيهما ومذهبهم ما ذكرناه ؟

والذى يحقق مقصودنا أن ما ذكره من أن العاقل يؤثر الصدق
لأمحالة اذا استوت عنده الأغراض يوجب عليهم خروج الصدق عن
حكم التكليف واستحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه . فان

الرجاء الى الشيء المحمول عليه لا ثواب له على ما هو مجبر عليه
فيجب أن يكون الصدق على قياس ما قالوه في حكم ما يجبر العاقل
عليه . ثم انما استقام لهم ما حاولوه لطردهم كلامهم في حالة استقرار
الشرائع في تنقيح الكذب وتحسين الصدق .

فان قالوا : فرضنا الكلام فيمن ينكر الشرائع أو فيمن لم يبلغه
الشرع أصلا فان العاقل مع هذا الغرض يؤثر الصدق . قلنا : انما
ذلك لاعتقاد من صورتم الكلام فيه استحقات الذم على الكذب عقلا
وذلك محذور مجتبى فان صور ذلك فيمن لا يقول بتقبيح العقل
وتحسينه ولم يبلغه الشرع واستوى لديه الصدق والكذب من كل وجه
فلمنا نسلم والحالة هذه انه يؤثر الصدق لا محالة بل يمتنع من ايثار
الصدق وايثار الكذب جميعا فبطل ما موهوا به .

٣ - ومما يستروحون اليه أن قالوا : أن الحسن لو لم يعقل
قبل ورود الشرع لما فهم أيضا عند وروده وهذا من ركيكه الكلام
فانا اذا صرفنا الحسن والقبح في حكم التكليف الى ورود الأمر
والنهي فلا يمتنع العلم بالأمر اذا قدر وروده قبل وروده . وهذا
بمقابلة العلم بالنبوة فنعلم قبل ظهور المعجزات أن الدال على صدق
من يجوز أن يبعث خوارق العادات وتعتقد ذلك قبل اتفاق وقسوع
المعجزات ودعوى النبوءات .

٤ - ربما يشغبون بالرجوع الى العادات ويقولون العقلاء
يستحسنون الاحسان وانقاذ الفرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون
الظلم والعدوان وان لم يحضر لهم سمع . وهذا تبليس وتدليس فانا
لا ننكر ميل الطبائع الى اللذات ونفورها عن الآلام والذي استشهدوا
به من هذا القبيل وانما كلامنا فيما يحسن في حكم الله تعالى وفيما
يقبح فيه .

والدليل على ما قلناه أن العادات كما اطردت على زعمهم في استقبال العقلاء واستحسانهم فكذا استمر دأب أرباب الألباب في تقبيح تخلية العبيد والاماء يفجر بعضهم ببعض بمرأى من السادة وسمع ، وهم متمكنون من حجز بعضهم عن بعض ، فإذا تركوهم سدى والحالة هذه كان ذلك مستقبحا على الطريقة التي مهدوها مع القطع بأن ذلك لا يقبح في حكم الاله (١٤) .

وإذا كان الأشاعرة قد نفوا أن يكون للأفعال صفات ذاتية تتميز بها فاننا نجد حجة الاسلام الغزالي يؤكد هذا مبينا أن الشعور بالحسن والقبح لا يوجد في العقل ولكن في الميول الذاتية للإنسان فالوهم ليس له تأثير كبير فقط على السلوك ولكن على احساس الانسان بالحسن والقبح والغزالي يبين ذلك كرجل نفسى أكثر منه منطقي (١٥) .

فإذا احتجوا بأن استحسان مكارم الأخلاق وإغاضة النعم مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد ، والجواب أننا ننكر اشتهاار هذه القضايا بين الخلق وكونها محمودة ومشهورة ولكن مستندةا أما التدين بالشرائع وأما الأغراض ونحن انما ننكر هذا في حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه فأما اطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فيستمد من الأغراض ولكن قد تدق الأغراض وتخفى فلا ينتبه لها إلا المحققون وينبه الغزالي على ثلاث أخطأ يخطئ الوهم فيها :

(١٤) الجويني - الارشاد د . تحقيق د . محمد يوسف موسى ، على عبد النعم ص ٢٦٢ - ٢٦٦

Ali Issa Gthman. The concept of man in Islam (١٥)
PP. 62 — 68.

الغلطة الأولى : ان الانسان يطلق اسم القبح على ما يخالف فرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث انه لا يلتفت الى الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستحققر لغيره فيقضى بالقبح مطلقا وربما يضيف القبح الى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح فيكون قد قضى بثلاثة أمور وهو مصيب في واحد منها وهو اصل الاستقباح ومخطيء في أمرين : أحدهما اضافة القبح الى ذاته اذ غفل عن كونه قبيحا لمخالفته غرضه والثاني حكمه بالقبح مطلقا ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره بل عدم الالتفات الى بعض احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض الأحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض .

الغلطة الثانية : ان ما هو مخالف للفرض في جميع الأحوال الا في حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال فإيراه مخالفا في كل الأحوال فيقضى بالقبح مطلقا لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكم على الكذب بأنه قبيح مطلقا وغفلته عن الكذب الذي تستفاد به عصمة دم نبي أو ولي .

وإذا قضى بالقبح مطلقا واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على سمعه ولسانه انقرس في نفسه استقباح منفر قلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفره عنه لطول نشوء على الاستقباح فانه ألقي اليه منذ الصبا على سبيل التأييد والارشاد ان الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه أحد ولا يتنبه على حسنه في بعض الأحوال لا خيفة من أن تستحكم نفرتة عن الكذب فيقدم عليه وهو قبيح في أكثر الأحوال .
والسماع في الصغر كالنقش في الحجر فينغرس في النفس ويحن الى التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطلاق بل في أكثر الأحوال وإذا لم يكن في ذكره الا أكثر الأحوال فهو بالاضافة اليه كل الأحوال فلذلك يعتقده مطلقا .

الغلطة الثالثة : سببها سبق الوهم الى العكس فان ما يرى مقرونا بالشئ يظن ان الشئ ايضا لا محالة مقرون به مطلقا ولا يدري ان الاخص ابدا مقرون بالاعم والاعم لايلزم ان يكون مقرونا بالاًخص ومثاله نفرة سليم النفس وهو الذى نهشته الحية عن الحبل المبرقش الملون لانه وجد الاذى مقرونا بهذه الصورة فتوهم ان هذه الصورة مقرونة بالاذى وكذلك تنفر النفس من العسلة اذا شابه بالعذرة لانه وجد الاذى والاستقذار مقرونا بالرطب الأصغر فتوهم ان الرطب الأصغر مقرون به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعذر الأكل وان حكم العقل يكذب الوهم لكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام وان كانت كاذبة حتى ان الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود اذ وجد الاسم مقرونا بالقبح فظن ان القبح ايضا ملازم للاسم ولذا تورد على بعض العوام مسئلة عقلية جلييلة فيقبلها فاذا قلت : هذا مذهب الأشعرى أو الحنبلى أو المعتزلى تنفر عنه ان كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبته اليه وليس هذا طبع العامى خاصة بل طبع اكثر العقلاء المتسمين بالعلوم الا العلماء الراسخين الذين اراهم الله الحق حقا وقواهم على اتباعه . واكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للأوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها واكثر اقدام الخلق واحجامهم بسبب هذه الأوهام فان الوهم عظيم الاستيلاء على النفس (١٦) .

هكذا يرجع الغزالى صفات الحسن والقبح الى الوهم الذى يؤثر فى احساس الانسان وسلوكه وينتهى من هذا الى نفس الصفات الذاتية للأفعال فليس الحسن حسنا لذاته أو القبيح قبيحا لذاته بل لغرض من الأغراض أو وهم يتوهمه الانسان وقد يتغير هذا الوهم أو هذا الغرض بتغير ظروف الانسان وأحواله .

٤ - تغيير الخلق :

نجد الغزالي يعرف الخلق بأنه عبارة عن هيئة فى النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويعبر من غير حاجة الى فكر وروية . فان كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت تلك الهيئة خلقا حسنا . وان كان المصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئا ، ويبين الغزالي سبب تعريف الخلق بأنه هيئة راسخة لأن من يصدر منه بذل المال على التدور لحاجة عارضة لا يقال خلقه سخاء ما لم يثبت ذلك فى نفسه ثبوت رسوخ واشتراط أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية لأن من تكلف بذل المال أو الصكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم (١٧) .

ويفرق الغزالي بين حسن الصورة الظاهرة وحسن الخلق الباطن فكما أن حسن الصورة الظاهرة مطلقا لا يتم بحسن العينين دون الأنف والفم والخد بل لابد من حسن الجميع ليتم حسن الظاهر فكذلك فى الباطن أربعة أركان لابد من الحسن فى جميعها حتى يتم حسن الخلق فاذا استوت الأركان الأربعة واعتدلت وتناسبت حصل حسن الخلق وهو قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل .

أما قوة العلم فحسنها وصلاحها فى أن تصير بحيث يسهل بها نترك الفرق بين الصدق والكذب فى الأقوال وبين الحق والباطل فى الاعتقادات وبين الجميل والقبيح فى الأفعال فاذا صلت هذه القوة حصل منها ثمرة الحكمة . والحكمة رأس الأخلاق الحسنة .

وهي التي قال الله فيها : ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ، (١٨) .

وأما قوة الغضب فحسنها في أن يصير انقباضها وانبساطها على حد ما تقتضيه الحكمة وكذلك الشهوة حسنها وصلاحها في أن تكون تحت إشارة الحكمة أعني إشارة العقل والشرع ، وأما قوة العدل فهو ضبط الشهوة والغضب تحت إشارة العقل والشرع فالعقل مثله مثال الناصح المشير وقوة العدل هي القدرة ومثالها مثال المنفذ المحض لإشارة العقل ، والغضب هو الذي تنفذ فيه الإشارة ومثاله مثال كلب الصيد فإنه يحتاج إلى أن يؤدب حتى يكون استرساله وتوقفه بحسب الإشارة لا بحسب هيجان شهوة النفس . والشهوة مثالها مثال الفرس الذي يركب في طلب الصيد فإنه تارة يكون مروضاً حؤدياً وتارة يكون جموحاً .

فمن ائثر فيه هذه الخصال واعتدلت فهو حسن الخلق مطلقاً ومن اعتدل فيه بعضها دون البعض فهو حسن الخلق بالإضافة إلى ذلك المعنى خاصة كالذي يحسن بعض أجزاء وجهه دون البعض . وحسن القوة الغضبية واعتدالها يعبر عنه بالشجاعة وحسن قوة الشهوة واعتدالها يعبر عنه بالمعفة ، فإن مالت قوة الغضب عن الاعتدال إلى طرف الزيادة تسمى تهورا وإن مالت إلى الضعف والنقصان تسمى جبنًا وخورا . وإن مالت قوة الشهوة إلى طرف الزيادة تسمى شرها وإن مالت إلى النقصان تسمى جموداً . والمحمود هو الوسط وهو الفضيلة والطرفان رذيلتان مذمومتان . والعدل إذا لمات فليس له طرفا زيادة ونقصان بل له ضد واحد ومقابل وهو الجور وأما الحكمة فيسمى إفراطها عند الاستعمال

فى الأغراض الفاسدة خبثا وجريزة ويسمى تفريطها بلها والوسط هو الذى يختص باسم الحكمة •

فانذ إنمهاث الأخلاق وأصولها عند الغزالى أربعة : الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ونعنى بالحكمة : حالة للنفس بها يدرك الصواب والخطأ فى جميع الأفعال الاختيارية ، ونعنى بالعدل : حالة للنفس وقوة بها تسوس الغضب والشهوة وتحملهما على مقتضى الحكمة وتضبطهما فى الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاها • ونعنى بالشجاعة كون قوة الغضب منقادة للعقل فى الدامها وأجامها • ونعنى بالعفة : تأدب قوة الشهوة بتأديب العقل والشرع ، فمن اعتدال هذه الأصول الأربعة تصدر الأخلاق الجميلة كلها (١٩) •

وبعد أن يبين لنا الغزالى معنى الخلق والأركان الأساسية للأخلاق يبين لنا أنه يمكن تغيير الأخلاق فيرد أولا على من يقول بأنه لا يمكن تغيير الأخلاق وقد استدلوا على ذلك بأمرين :

أحدهما : أن الخلق هو صورة الباطن كما أن الخلق هو صورة الظاهر • فالخلق الظاهر لا يقدر على تغييرها فالقصير لا يقدر أن يجعل نفسه طويلا ولا الطويل يقدر أن يجعل نفسه قصيرا ولا القبيح يقدر على تحسين صورته فكذلك القبح الباطن يجرى هذا الجرى •

الثانى : أن حسن الخلق يقمع الشهوة والغضب وقد جرب ذلك بطول المجاهدة وعرف أن ذلك مقتضى المزاج والطبع فانه قط

لا ينقطع عن الأذى فاشتغاله به تضيق زمان بغير فائدة • فإن المطلوب هو قطع التفات القلب الى الحظوظ العاجلة وذلك محال وجوده •

ويرد الغزالي على الحجة الأولى بأنه لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حسنوا أخلاقكم » وكيف ينكر هذا في حق الأذى وتغيير خلق البهيمة ممكن • إذ ينقل البازي من الاستيحاء الى الأذى والكلب عن شره الأكل الى التأديب والامساك والتخيلة والفرس من الجماع الى السلاسة والانقياد وكل ذلك تغير للأخلاق •

ويقسم الغزالي الموجودات الى ما لا دخل للأذى واختياره في أصله وتفصيله كالسماء والكواكب وأعضاء البدن داخلا وخارجا وسائر أجزاء الحيوانات وبالجملة كل ما هو حاصل كامل وقم الفراغ من وجوده وكماله ، وإلى ما وجد وجودا ناقصا وجعل فيه قوة لقبول الكمال وهذا القسم هو ما فيه اختيار للعبد •

وإذا أردنا أن نضع الشهوة والغضب ونقهرهما بالكلية حتى لا يبقى لهما أثر لم نقدر عليه أصلا ولو أردنا سلاستهما وقودهما بالرياضة والمجاهدة قدرنا عليه وقد أمرنا بذلك وصار ذلك سبب نجاتنا ووصولنا الى الله تعالى • ولكن الجبلات مختلفة في تقبل ذلك فبعضها سريعة القبول وبعضها بطيئة القبول وذلك لسببين :

أحدهما : قوة الغريزة في أصل الجبلية وامتداده مدة الوجود فإن قوة الشهوة والغضب والتكبر موجودة في الانسنان ولكن أصعبها أمرا وأعصاها على التغيير قوة الشهوة فانها أقدم وجودا ،

اذ الصبى فى مبدأ الفطرة تخلق له الشهوة ثم بعد سبع سنين ربما يخلق له الغضب وبعد ذلك يخلق له التمييز .

والسبب الثالثى : ان الخلق قد يثاكد بكثرة العمل بمقتضاء والطاعة له وباعتقاد كونه حسنا ومرضيا والناس فى ذلك على أربع مراتب عند الغزالى :

الأولى : مرتبة الانسان الجاهل وهو الانسان الغفل الذى لا يميز بين الحق والباطل والجميل والقبيح بل بقى كما فطر عليه خاليا عن جميع الاعتقادات ولم تستتم شهوته أيضا باتباع اللذات وهذا الانسان سريع القبول للعلاج جدا فلا يحتاج الا الى معلم ومرشد والى باعث من نفسه يحمله على المجاهدة فيحسن خلقه فى اقرب زمان .

الثانية : مرتبة الانسان الجاهل الضال وهو الانسان الذى يكون قد عرف قبح القبيح ولكنه لم يتعود العمل الصالح بل زين له سوء عمله فتعاطاه انقيادا لشهواته واعراضا عن صواب رايه لاستيلاء الشهوة عليه ولكن علم تقصيره فى عمله فأمره أصعب من الأول اذ قد تضاعفت الوظيفة عليه اذ عليه قلع مارسخ فى نفسه أولا من كثرة الاعتقاد للفساد . والآخر أن يفرس فى نفسه صفة الاعتقاد للصالح ولكن بالجملة محل قابل للرياضة أن انتفض لها بجذ وتشمير وحزم .

الثالثة : مرتبة الانسان الجاهل الضال الفاسق وهو الانسان الذى يعتقد فى الأخلاق القبيحة أنها الواجبة المستحسنة وأنها حق وجميل وتزبى عليها . فهذا يكاد تمتنع معالجته ولا يرجى صلاحه الا على الندور وذلك لتضاعف اسباب الضلال .

الرابعة : مرتبة الانسان الجاهل الضال الفاسق الشرير وهو الذى يكون مع نشئته على الرأى الفاسد وتربيته على العمل به يرى الفضيلة فى كثرة الشر واستهلاك النفوس ويباهى به ويظن أن ذلك يرفع قدره وهذا هو اصعب المراتب .

ويرد الغزالي على الحجة الثانية لمن يقول بأن الأخلاق لا تتغير وهو قولهم أن حسن الخلق يطمع الشهوة والغضب بانهم قد ظنوا خطأ أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها ، وهيئات فان الشهوة خلقت لفائدة وهى ضرورية فى الجبله فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الانسان ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الانسان عن نفسه ما يهلكه ولهك . ومهما بقى اصل الشهوة فيبقى لا محالة حب المال الذى يوصله الى الشهوة حتى يحمله ذلك على امساك المال . وليس المطلوب اعادة ذلك بالكلية بل المطلوب ردها الى الاعتدال الذى هو وسط بين الافراط والتفريط والمطلوب فى صفة الغضب حسن الحجة وذلك بأن يخلو عن التهور وعن الحسن جميعا وبالجمله أن يكون فى نفسه قويا ومع قوته منقاد للعقل ولذلك قال الله تعالى « اشداء على الكفار رحماء بينهم » (٢٠) وصفهم بالشدّة وانما تصدر الشدة عن الغضب ولو بطل الغضب لبطل الجهاد .

وكيف يقصد قمع الشهوة والغضب بالكلية والأنبياء عليهم السلام لم ينفكوا عن ذلك ، اذ قال صلى الله عليه وسلم « انما أنا بشر اغضب كما يغضب البشر » وكان اذا تكلم بين يديه بما يكرهه يغضب حتى تحمر وجنتاه ولكن لا يقول الا حقا فكان عليه السلام لا يخرج

غضبه عن الحق • وقال تعالى « والكاذبين الغيظ والعافين عن الناس » (٢١) • ولم يقل والفاقرين الغيظ •

فرد الغضب والشهوة الى حد الاعتدال بحيث لا يقهر واحد منهما العقل ولا ينبه بل يكون العقل هو الضابط لهما والغالب عليهما ممكن وهو المراد بتغيير الخلق فانه ربما تستولى الشهوة على الانسان بحيث لا يقوى عقله على دفعها عن الانسياق الى الفواحش وبالرياضة تعود الى حد الاعتدال فدل أن ذلك ممكن والتجربة والملاحظة تدل على ذلك دلالة لا شك فيها •

والذى يدل على أن المطلوب هو الوسط في الأخلاق دون الطرفين أن السخاء خلق محمود شرعا وهو الوسط بين طرفي التبذير والتقتير • وقد أثنى الله تعالى عليه فقال « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » (٢٢) • وقال تعالى « ولا تجعل يدك مفلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط » (٢٣) • وكذلك المطلوب في شهوة الطعام الاعتدال دون الشره والجعود • قال الله تعالى « وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، انه لا يحب المسرفين » (٢٤) وقال في الغضب « اشداء على الكفار ، رحماء بينهم » (٢٥) • وقال صلى الله عليه وسلم « خير الأمور أوسطها » وهذا له سر وتحقيق وهو أن السعادة منوطة بسلامة القلب عن عوارض هذا العالم • قال الله تعالى « الا من أتى الله بقلب

(٢١) سورة آل عمران آية ١٣٤

(٢٢) سورة الفرقان آية ٦٧

(٢٣) سورة الاسراء آية ٢٩

(٢٤) الاعراف آية ٣١

(٢٥) سورة الفتح آية ٢٩

سليمه(٢٦) والبخل من عوارض الدنيا والتبذير أيضا من عوارض الدنيا بشرط القلب أن يكون سليما منهما أى لا يكون ملتقنا الى المال ولا يكون حريصا على اتفائه ولا على امساكه فان الحريص على الاتفاق مصروف القلب الى الاتفاق كما أن الحريص على الامساك مصروف القلب الى الامساك فكان كمال القلب أن يصفو عن الوصفة جميعا . واذا لم يكن ذلك فى الدنيا طلبنا ما هو الأشبه لعدم الوصفين وأبعد عن الطرفين وهو الوسط . فان الفاتر لا حار ولا بارد بل هو وسط بينهما فكانه خال عن الوصفين فكذلك السخاء بين التبذير والتقتير . والشجاعة بين الجبن والشهوة ، والعفة بين الشره والجمود وكذلك سائر الأخلاق فلا طرفى الأمور ذميم هذا هو المطلوب وهو ممكن(٢٧) .

اذن فالغزالى يضع علاجاً للمخلوق السوء أو الشرير ويضع علاجاً للرذائل فى اعتدال الأخلاق لأن فيه صحة النفس والميل عن الاعتدال سقم ومرض فيها ، كما أن الاعتدال فى مزاج البدن هو صحة له والميل عن الاعتدال مرض فيه .

ويمائل الغزالى بين النفس وبين البدن فى العلاج فالنفس فى علاجها بمحو الرذائل والأخلاق الرديئة عنها وجلب الفضائل والأخلاق الجميلة اليها مثال البدن فى علاجها بمحو العلل عنه وكسب الصحة له . وكما أن الغالب على أصل المزاج الاعتدال ، وانما تتعثر المعدة المضرة بموارض الأغذية والأهوية والأحوال فكذلك كل مولود يولد معتدلا صحيح القطرة وانما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ، أى بالاعتقاد والتعليم تكتسب

(٢٦) سورة الشعراء آية ٨٩

(٢٧) الغزالى - أحياء علوم الدين - الجزء الثامن من ١٠٠ - ١٠٤

الردائل • وكما أن البدن في الابتداء لا يخلق كاملاً وإنما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية بالغذاء فكذلك النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتقضية بالمعلم •

وكما أن هناك الوقاية للبدن إذا كان سليماً والعلاج إذا كان مريضاً فكذلك النفس منك أن كانت زكية طاهرة مهيبة فينبغى أن تسعى لحفظها وجلب مزيد قوة إليها واكتساب زيادة صفاتها وأن كانت عديمة الكمال والصفاء فينبغى أن تسعى لجلب تلك إليها •

وكما أن العلة المغيرة لاعتدال البدن الموجبة للمرض لا تعالج إلا بضدها فإن كانت من حرارة فبالبرودة وإن كانت من برودة فبالحرارة ، فكذلك الرذيلة التي هي مرض القلب علاجها بضدها فيعالج مرض الجهل بالتعلم ومرض الخلل بالتسوى ومرض الكبر بالتواضع ومرض الشره بالكف عن المشتهى تكلفاً •

وكما أنه لا بد من الاحتمال لمرارة الدواء وشدة الصبر عن المشتبهات لعلاج الأبدان المريضة فكذلك لا بد من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لداواة مرض القلب بل أولى فإن مرض البدن يخلص منه بالموت ومرض القلب والعياذ بالله تعالى مرض يدوم يعد الموت أبد الأبد • وكما أن كل مبرد لا يصلح لعله سببها الحرارة إلا إذا كان على حد مخصوص ويختلف ذلك بالشدة والضعف والدوام وعدمه وبالكثرة والقلة ولا بد له من معيار يعرف به مقدار النافع منه فإنه إن لم يحفظ معياره زاد الفساد فكذلك النقائص التي تعالج بها الأخلاق لا بد لها من معيار •

وكما أن معيار الدواء مأخوذ من عيار العلة حتى أن الطبيب لا يعالج ما لم يعرف أن العلة من حرارة أو برودة فإن كانت من حرارة فيعرف درجتها وهي ضعيفة أم قوية • فإذا عرف ذلك التفت إلى

أحوال البدن وأحوال الزمان وصناعة المريض وسائر أحواله
ثم يعالج بحسبها فكذاك الشيخ المتبوع الذى يطيب نفوس المريدين
ويعالج قلوب المسترشدين ينبغى أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف
فى فن مخصوص وفى طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم
وأمرضهم •

وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم
فكذاك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة لمكهم
وأما قلوبهم بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد وفى حالة وسنه
ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة وينبغى على ذلك رياضته (٢٨) •

وهكذا نجد الغزالى بين لنا معنى الأخلاق والفضائل الخلقية
الأساسية وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل ثم يدحض آراء
القائلين بعدم إمكانية تغيير الأخلاق ليخرج بذلك الى أنه من الممكن
تغيير الأخلاق ويفعل ذلك لكى يضع العلاج الصحيح للنفوس المريضة
ويتمثل هذا العلاج فيما ذهب فى اعتدال الأخلاق •

والغزالى هنا اذا كان قد وضع العلاج الخلقى فى اعتدال
الأخلاق وأن المطلوب هو الوسط بين طرفى إفراط وتفريط فهو متأثر
بالمصدر الإسلامى فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول « خير الأمور
أوسطها » وعندما يتحدث القرآن عن الاتفاق فالأفضل هو الوسط
« والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » (٢٩)
وعندما يتحدث عن شهوة الطعام والشراب فالأفضل هو التوسط
« وكلوا واشربوا ولا تسرفوا » (٣٠) •

(٢٨) الغزالى - احياء علوم الدين - الجزء الثامن ص ١٠٩ - ١١١.

(٢٩) سورة الفرقان آية ٦٧

(٣٠) سورة الاعراف آية ٣١

وأذا كان الغزالي هنا قد تأثر بالمصدر الاسلامي فهو أيضا متأثر بمصادر يونانية مثل أرسطو وأفلاطون فرأى الغزالي في الوسط الخلقى يذكرنا برأى أرسطو في أن الفضلية توسط بين رذيلتين احدهما بالافراط والآخرى بالتفريط فالشجاعة وسط بين التهور والجبن والسخاء وسط بين الاسراف والبخل وكبر النفس وسط بين الوقاحة وضعة النفس والحلم وسط بين الشراسة والفتور (٣١) .

وكذلك رأى الغزالي في قوى النفس التي يحصل بها حسن الخلق وهي قوة العلم وقوة الغضب وقوة الشهوة وقوة العدل يذكرنا بجمهورية افلاطون في تعريف العدالة وأجزاء النفس البشرية وهي الجزء الشهوى المتعلق بالاكل والمشرب والجنس والمال والجزء الغضبي الذي يهفو بلا توقف الى السيطرة والنصر والشهوة بكل قواه ثم الجزء العارف الذي تكتسب به المعرفة والذي يعمل دائما بكليته الى الوصول الى الحقيقة كما هي وأن لذة الجزء العارف في النفس هي خير للذات ولذلك فإن الجزئين الشهوى والغضبي يجب أن يخضعا للجزء العارف حتى يضمن الخلق ويستقيم سلوك الانسان (٣٢) .

٥ - نسبية الأفعال :

إذا كان الأشاعرة قد نفوا أن يكون للأفعال خصائص ذاتية تجعلها حسنة أو قبيحة وأن الحسن والقبح لا يدركان بالعقل فالخير قد يصبح شرا والعكس بالعكس فإن القيم هنا ستكون نسبية متغيرة

(٣١) أرسطو - علم الاخلاق الى نيقوماخوس - ترجمة أحمد لطفي السيد الجزء الاول ص ٢٤٨ - ٢٥٤

(٣٢) أفلاطون - الجمهورية - ترجمة د . فؤاد زكريا - ص ٢٤٠ - ٢٤٢

وليس مطلقاً فالحسن حسن لأن الشرع أمرنا به والقبيح قبيح لأن الشرع نهانا عنه وليس لصفة ذاتية فيه تجعله كذلك ولو عكس الشارح القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن معتنفاً وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة (٣٣) .

وإذا كان المعتزلة يقولون بخصائص ذاتية للأفعال هذه الخصائص تجعل الفعل حسناً أو قبيحاً وأن العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها فإن القيم الخلقية هنا ستكون مطلقة ثابتة وليست نسبية متغيرة كما ذهب الأشاعرة .

ويضرب لنا الأشاعرة الأمثلة على نسبية الأفعال وتغيرها فلو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والتنب والاباحة والخطر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات نفسية للأعيان أو الأفعال لما تصور أن يرد الشارح بتحسينه شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر باباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب ولما كان اختلفت الحركات بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً ليس الحكم في نكاح الأخت للأب والأم في شرع أيينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم في الجمع بين الأختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة وحرم هذا على تباعد اللحمة ونحن فريماً نتجاوز فنضيف الحرام والحلال إلى الأعيان فنقول الخمر حرام والكلب نجس والماء طاهر (٣٤) .

٦ - نظرية نقدية :

هذا ما ذهب اليه الأشاعرة من نفى للخصائص الذاتية للأفعال هذه الخصائص التي تجعل من شأنها أن تكون حسنة أو قبيحة ، هذا القول للأشاعرة ينافي الواقع والعقل فاننا نجد الانسان يستحسن الصدق مثلاً ويستقبح الكذب نجد هذا في أى مكان في العالم كما نجد هذا في جميع العصور والأزمان كما نجد العقل يستحسن الصدق ويستقبح الكذب لأن الصدق يعنى قول الحقيقة مما يؤدى الى التطابق مع الواقع واستقراره أما الكذب فانه يؤدى الى عدم التطابق مع الواقع ويؤدى الى تشويش الأمور .

وإذا قلنا أن الكذب يكون نافعا في بعض الأحيان فإن هذا لا يعدو أن يكون استثناءا وليس هذا هو القاعدة العامة فقد تؤدى الضرورة أحيانا الى كسر القاعدة العامة ولذلك نقول أن الحسن حسن لذاته والقبیح قبيح لذاته وأن الحسن والقبیح لهما خصائص ذاتية يتميزا بها ودليلنا على ذلك أن المخدرات مثلاً محرمة شرعا وقانونا مع أنه لم يأت بها نص يحرمها وذلك دليل واضح على أنها حُرمت لسبب فيها وهو الضرر .

وإذا كان الحسن عند الأشاعرة ما حسنه الشرع والقبیح ما قبحه الشرع فإن المقياس الخلقى عند الأشاعرة هو الشرع وليس العقل لأن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه فليس هناك خصائص ذاتية للأفعال وما ذهب اليه الأشاعرة من أن المقياس الخلقى هو الشرع صحيح ولكن ليس لأن العقل لا يدرك الحسن والقبیح ولكن لأنه قد يجوز الخطأ على الانسان ولكن لا يجوز على الله تعالى فالعقل قد يخطئ أحيانا ولكن الله تعالى لا يخطئ أبدا ولذلك اذا قلنا أن هناك خصائص ذاتية يدركها العقل للأفعال تجعلها حسنة أو قبيحة فإن المقياس الخلقى يكون في الشرع يكشف عنها العقل ويستنبط منها الأحكام ويقيس عليها .

الفصل الخامس

رأى الأشاعرة في الصلاح والأصلح

١ - تعريف الصلاح والأصلح :

إن الصلاح ضد الفساد وكل ما عرى عن الفساد يسمى صلاحاً وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلاً والمؤدى الى السعادة السرمدية آجلاً .

أما الأصلح فهو اذا كان هناك صلاحان وخيران وكان أحدهما اقرب الى الخير المطلق فهو الأصلح ولما كان كل شيء فى الطبيعة متجها نحو الصلاح العام ولما كان الصلاح العام هو غاية الخلق فيمكن أن نقول انه ايضا صورة من الخير المطلق (١) .

٢ - الصلاح والأصلح عند المعتزلة :

هذا ما ذهب اليه المعتزلة من تعريفهم للصلاح والأصلح فالله تعالى مكلف بفعل الأصلح وهذا القول نتيجة منطقية لرايهم فى ماهية الله اللامتناهية والكاملة اذ انهم يردون اليها العلم والقدرة ولما كان الله

(١) البير نصرى - فلسفة المعتزلة - الجزء الاول ص ٨٠

كاملا فلا يمكنه أن يقف عندما هو غير كامل والا أصبح هو تعالى
غير كامل .

ويدافع النظام عن هذه العقيدة الراسخة عند المعتزلة دفاعا
قويا حيث يقول :

إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر
أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان
مما فيه صلاح ظلم ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار ذرة ولا على
أن ينقص من عذابهم شيئا . ثم زاد على هذا بأن قال : إن الله لا يقدر
أن يعصى بصيرا أو يزمن صحيحا أو يفقر غنيا إذا علم أن البصر
والصحة والغنى أصلح لهم وكذلك لا يقدر أن يغنى فقيرا أو يصحح
زما إذا علم أن المرض والزمانة والفقر أصلح لهم .

فإذا كل ما يحصل في الدنيا وفي الآخرة هو أصلح ما يمكن
للعباد وهذه نتيجة منطقية للقي جميع الصفات عن الله وردها إلى
الذات والذات غاية الكمال لا يعترضها أي عجز أو نقص لذلك يلزم
أن يكون ما عمله كاملا .

لكن الإنسان وهو محدود في عقله يتساءل أحيانا أي خير يوجد
في بعض الأمور والحوادث التي لا يرى فيها سوى النقص والعجز
والآفات . إن المعتزلة لا تحكم على الأشياء بجزئياتها وإنما تنظر
إلى العالم بأسره وتبدي حكمها عليه بأكمله . ويذهبون إلى القول
بأن الصنعة كاملة لأن الصانع كامل فيما يبدو لنا كأنه عجز أو
نقص أو آفة فكل ذلك يساهم في خير الدنيا العام ويصبح خيرا
وصلاحا (٢) .

٢ - ابطال الاشاعرة للصالح والاصلاح :

واذا كان المعتزلة يذهبون الى وجوب الصالح والاصلاح فاننا نجد الاشاعرة من ناحية اخرى ينفون القول بالصالح والاصلاح فالبارى تعالى خلق العالم وابدعه لا لغاية يستند الابداع اليها ولا لحكم يتوقف الخلق عليها بل كل ما ابدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده اليه ولا لمقصود اوجب الفعل عليه بل الخلق وان لا خلق له جائزان وهما بالنسبة اليه سيان (٣) .

ونجد الامدى مثلا يقول بابطال الصالح والاصنع سواء للمخالق سبحانه وتعالى او للمخلوق فلو كان ابداع البارى - تعالى - لما ابدعه يستند الى غرض مقصود لم يخل اما ان يقال بعوده الى الخالق او الى المخلوق فان كان عائدا الى الخالق لم يخل لما ان يكون بالنسبة اليه اولى كونه اولى من لا كونه او لا كونه اولى من كونه او ان كونه وان لا كونه بالنسبة اليه سيان .

فان قيل : ان كونه اولى من لا كونه فلا محالة ان واجب الوجود يستفيد بذلك الفعل كمالا وتاما لم يكن له قبله لكونه اولى بالنسبة اليه وتركه وان لا يفعله نقصانا وذلك يوجب افتقار الاشرف الى الاخص فى افادة كمالاته له وان يكون ناقصا قبله ونعوذ بالله من هذا الضلال بل هو الغنى المطلق وله الكمال الاتم والجمال الاعظم وهو مبدأ الكمالات ومنتهى المطالب والامنيات واليه الافتقار فى جميع الحالات وليس له فى فعله مطلوب يكمله ولا له قصد الى ثناء او مدح يحصله بل هو الغنى له ما فى السماوات والارض وهو على كل شىء قدير .

(٣) الامدى - غاية المرام فى علم الكلام - تحقيق حسن محمود عبداللطيف

وان قيل : ان لا كونه ارجح من كونه أو أنهما متساويان فالقول
بجعل مثل هذا غرضاً ومقصوداً مع أنه لا فرق بين نكونه وأن لا كونه
أو ان لا كونه أولى من كونه من أمحل المحالات .

وان قيل يرجوعه الى المخلوق من صلاح أو نفع فأى فائدة فى
خلق ما فى العالم من الجمادات والعناصر والمعدنيات وغير ذلك من
أنواع النباتات مع انها لا تجد بذلك لذة ولا ألماً ولا فرق لها بين
كونها وأن لا كونها ؟ بل وأى فائدة لنوع الحيوان فى ذلك ؟ أو
لتكليف نوع الانسان ، مع ما يجد فيه من الآلام والأوصاب والمشاق
والأوجاع وكل ما تجد النفس من تحمله حرجاً ؟

وكل عاقل اذا راجع نفسه بين الوجود وأن لا وجود فانه يود
لو أنه لم يكن موجوداً لما أعد له فى الأولى والعقبى ولهذا نقل عن
الأنبياء المرسلين والأولياء الصالحين التكره لذلك والتبرم به حتى
أن بعضهم قال : ياليتنى كنت نسياً منسياً وقال آخر : ياليتنى لم
تلدنى أمى وقال آخر : ياليتنى لم أكن شيئاً .

بل وأى نفع وصلاح للعبد فى خلوده فى الجحيم وإقامته فى
العذاب الأليم ؟ وكذا أى مصلحة فى انظار إبليس واضلاله وإماتة
الأنبياء مع هدايتهم ؟ وهل من زعم أن فى ذلك صلاحاً أو نفعاً إلا
خارقاً لحجاب الهيئة بارتكاب حجب الضرورة ؟

ويضرب الأمدى مثالا على إبطال الصلاح والأصلح وهذا المثال
هو نفسه المثال الذى استخدمه أبو الحسن الأشعرى ضد المعتزلة وهو
من الأسباب التى افترق الأشعرى بسببها عن المعتزلة لأنه لم يجد
جواباً شافياً عن مثل هذه الأسئلة وذلك أنا لو فرضنا ثلاثة أطفال
مات أحدهم وهو مسلم قبل البلوغ وبلغ الآخران ومات أحدهما
مسليماً والآخر كافراً . فمن مقتضى أصولهم - على ما استدل به

التعديل - أن تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي لكونه اطاع بالغا وتخلى الكافر في الجحيم لكونه كان عاصيا فلو قال الصبي : يارب العالمين لم اخترمتني دون المرتبة العلية والرفعة السنية التي اعطيتها لأخي ولم تمنعه اياها ولم لا احييتني الى حين البلوغ لأطيعك فتحصل لي هذه الرتبة ؟ وأي مصلحة لي في امانتي قبل البلوغ وقطعي عن هذه الرتبة ؟ فلا جواب الا أن يقول له : لأنني علمت منك انك لو بلغت لعصيتني فكان اخترامك هو الأنفع لك وانحطاطك الى هذه الرتبة أصلح لنفسك . لكن ذلك مما يوجب اخترام كل من علم الله كفره عند البلوغ ولا يبقى لأحياء ذلك الكافر البالغ معنى ولا يتجه عنه جواب . فقد بان من هذه الجملة أن الغرض في أفعال الله - تعالى - وجوب رعاية الصلاح والأصلح عليه مستحيل .

وما يخص رعاية الأصلح أن يقال :

مقدورات الله - تعالى - في الأصلح غير متناهية ورعاية مالا سبيل الى الوقوف فيه على حد وضابط ممتنع . ثم ولو وجب في حقه رعاية الصلاح والأصلح للزم أن تكون الهبات والنواقل بالنسبة الى افعالنا واجبة لما فيها من صلاحنا ، اذ الرب - تعالى - لا يندب الى مالا صلاح لنا فيه .

كيف وقد سلم أن الواحد منا لا يجب عليه رعاية الصلاح والأصلح في حق نفسه مع تمكنه من تحصيله فأنى يصح القياس على هذا الأصل مع تحقق هذا الفصل ؟ وهل ذلك الا خبط في عشواء .

ثم ان « الواجب » قد يطلق على الساقط ومنه يقال للشمس والحائط انهما واجبان عند سقوطهما وقد يطلق على ما يلحق بشاركه ضرر وقد يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال . والمفهوم من

إطلاق اسم الواجب ليس الا ما ذكرناه وما سواء فليس بمفهوم • ولا محالة أن الواجب بالاعتبار الأول غير مراد والثاني فقد بان أنه مستحيل في حق الله تعالى لانتفاء الأغراض عنه والثالث أيضا لاسبيل الى القول به إذ الخصوم متفقون على وجوب التمكن مما كلف به العبد وكيف يمكن حمل الوجوب على هذا الاعتبار مع الاعتراف بتكليف أبى جهل بالإيمان وهو ممنوع منه لعلم الله - تعالى - أن ذلك منه غير واقع ولا هو اليه واصل ؟ (٤) •

٤ - عدم تعليل افعال الله سبحانه وتعالى:

فالأشاعرة اذن ينفون القول بالصلاح والأصلح وينفون لفظ الوجوب على الله سبحانه وتعالى وعلى العباد فافعال الله سبحانه وتعالى غير معللة وما ذهب اليه الأشاعرة هذا ناتج عن قولهم في نفى الصفات الذاتية للأفعال فان الحسن قد ينقلب قبيحا والقبيح قد ينقلب حسنا وهذا جائز في أفعال الله تعالى •

ونجد فخر الدين الرازى يدل على قول الأشاعرة بعدم تعليل أفعال الله بعدة أدلة :

١ - أن كل فعل فعلا لأجل تحصيل مصلحة أو لدفع مفسدة فان كان تحصيل تلك المصلحة أولى من عدم تحصيلها كان ذلك الفاعل قد استفاد بذلك الفعل تحصيل تلك الأولوية وكل من كان كذلك كان ناقصا بذاته مستكملا بغيره وهو في حق الله تعالى محال وان كان تحصيلها وعدم تحصيلها بالنسبة اليه سيان فمع الاستواء لا يحصل الرجحان فامتنع الترجيح •

(٤) الامدى - غاية المرام في علم الكلام - تحقيق حسن محمود
عبد اللطيف ص ٢٢٦ - ٢٣٠

٢ - لو كان موجدية الله تعالى معللة بعلّة لكانت تلك العلّة أن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الفعل وهو محال وإن كانت محدثة افتقر كونه تعالى موجدا لتلك العلّة إلى علّة أخرى فيلزم التسلسل وهو محال *

٣ - أن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين تحصيل اللذة والسرور ودفع الألم والحزن والله تعالى قادر على تحصيل هذين المطلوبين ابتداء من غير شيء من الوسائط وكل من كان قادرا على تحصيل المطلوب ابتداء بدون الوسائط ولم يصدر تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط أسهل عليه من تحصيله ابتداء كان التوسل إلى تحصيل ذلك المطلوب بتلك الوسائط عبثا وذلك على الله تعالى محال فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض *

٤ - أنه لو وجب أن يكون خلقه وحكمه معللا بفرض لكان خلق الله تعالى العالم في وقت معين دون ما قبله وما بعده معللا برعاية مصلحة وغرض ثم ذلك الفرض وتلك المصلحة • أما أن يقال أنه كان حاصلًا قبل ذلك الوقت أو كان حاصلًا قبله فإن كان حاصلًا قبله كان ما لأجله أوجد الله تعالى العالم في ذلك الوقت حاصلًا قبل أن أوجده فيلزم أن يقال أنه كان موجداً له قبل أن كان موجداً وذلك محال فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل ذلك الوقت وإنما حدث في ذلك الوقت فنقول حصول ذلك الفرض في ذلك الوقت إما أن يفترق إلى المحدث أو لا يفترق فإن لم يفترق فقد حدث الشيء لا عن موجد ومحدث وهو محال وإن افتقر إلى المحدث فإن افتقر تخصيص أحداث ذلك الفرض بذلك الوقت إلى غرض آخر عاد التقسيم الأول فيه ولزم التسلسل وإن لم يفترق البتة

الى رعاية غرض آخر فحينئذ تكون موجدية الله تعالى وخالفته غنية
عن التعليل بالأغراض والمصالح وهذا هو المطلوب .

٥ - قد بينا في مسألة خلق الأفعال انه لا موجد الا الله تعالى
وإذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر والإيمان حاصلًا بإيجاده
وتخليقه وتكوينه وإذا كان الأمر كذلك امتنع توقف كونه تعالى خالقًا
موجدًا على رعاية المصالح والأغراض (٥) .

٥ - نظرية نقدية :

هذا ما ذهب اليه الأشاعرة من إبطال وجوب الصلاح والأصلح
سواء الله سبحانه وتعالى أو للعباد فلا غرض ولا مقصود ولا حكمة
في أفعال الله تعالى وقد انعكس هذا على مخلوقات الله تعالى فلا
فائدة في خلق ما في العالم من الجمادات والعناصر والمعدنيات
والحيوان ولا فائدة للتكليف الإنساني مع ما يتحمله من الآلام والمشاق
ولا فائدة في عذاب أهل جهنم وخلودهم في الجحيم .

ونفى الحكمة التي يقول بها الأشاعرة هي نفى للأخلاق نفسها
فإذا كان هدف الأخلاق هو وجود الخير فإن نفى الحكمة هنا يعني
نفى الخير الموجود في هذا العالم وبالتالي لا يمكن أن يقال إن
هناك أخلاقًا لأن وجود الأخلاق مرتبط بوجود الخير المؤسس على
الحكمة سواء للخالق سبحانه أو للمخلوق .

وكمال الله سبحانه وتنزيهه يقتضي حكمته لأن الحكمة من
خصائص الكمال الإلهي وهي ما نجدها في جميع أجزاء الكون وهي

(٥) الرازي - الأربعون في أصول الدين - ص ٢٤٩ - ٢٥١

آيات ملموسة لأولى الألياب « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألياب » (٦) وهو سبحانه قد وصف نفسه بأنه الحكيم « وان الله لهو العزيز الحكيم » (٧) فالحكمة من صفات الذات الالهية ولا معنى لوجود أخلاق الا بوجود تلك الحكمة .

فوجود الأخلاق مرتبط بوجود الحكمة لأن الحكمة تعنى الغاية والقصد والهدف وعدم الحكمة يعنى العبث والبطلان وهذا نفى للأخلاق لأنه لن يكون هناك قيمة ومعنى لأى شيء موجود .

(٦) سورة آل عمران آية ١٩١

(٧) سورة آل عمران آية ٦٢

الفصل السادس

الهدى والضلال والختم

إذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن الله هو الخالق لفعل الإنسان وهو الخالق للخير والشر فإن الله تعالى هو الخالق للهدى والضلال كذلك وقد ذهبت المعتزلة إلى أن الله هدى الكافرين فلم يهتدوا ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا وأصلحهم فلم يصلحوا (١) .

١ - اللطف الإلهي عند المعتزلة :

وقد قال المعتزلة باللطف الإلهي فالله تعالى يريد هداية الإنسان بعد أن خلقه كائناً مستولاً مكلفاً وبعد أن ركب فيه نزعات الشهوة للقبیح فضلاً عن غواية الشيطان له ، يقول أبو علي الجبائي : « الله عادل في قضائه رؤوف بخلقه ناظر لعباده لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يريد ظلماً للعالمين وهو لم ينخر عن عباده شيئاً مما يعلم أنه إذا فعله بهم اتوا الطاعة والصلاح وهو إذ خلق فيهم الشهوة للقبیح والنفور من الحسن وركب فيهم الأخلاق الذميمة فإنه وجب عليهم إذ كلفهم أكمال العقل ونصب الأدلة والقدرة والاستطاعة

(١) الأشعري - مقالات الإسلاميين - الجزء الأول ص ٢٩٨

حتى يفعل بهم ادعى الأمور الى فعل ما كلفهم به وأزجر الأشياء لهم
من فعل القبيح الذي نهاهم عنه « (٢) » .

ومن مظاهر اللطف الالهى عند المعتزلة اكمال العقل ونزول
الديانات وبعثة الأنبياء فإله تعالى لم يدخر عن عباده شيئا من اللطف
كان عنده يؤمن من لايزال كافرا أو يعدل به بعض المكلفين عن طريق
الرشد « ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم
كل شيء قبل ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله » (٣) .

فدل بذلك على أنهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لا محالة
ولا يدل قوله « الا أن يشاء الله » على ما ينقض صدر الآية لأنه قد بين
أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله لكنه قد علم أنهم
لا يؤمنون عند شيء البتة عند هذا الحد الا أن يشاء الله حملهم عليه
والجاءهم اليه ولكن لا يقع لهم فى هذا الأعيان لزوال التكليف عنده
ولخروجه على وجه يستحق به الثواب ومن ثم فانه لا يفعله (٤) .

٢ - الله خالق الهدى والضلال :

وقد ذهب الأشاعرة هنا الى أن الله هو الخالق للهدى والضلال
فاذا أراد الله أن يهدى لسانا فان هذا الانسان سيهتدى لامحالة واذا
أراد أن يضله فانه سيضل لا محالة وهذا خلاف لراى المعتزلة الذين

(٢) د . أحمد محمود صبحى - الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى
ص ٦٢

(٣) سورة الانعام آية ١١١

(٤) د . أحمد محمود صبحى - الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى
ص ٨٠

قالوا ان هدى الله هو أن يدل الانسان ويبين له الطريق الصحيح ولذلك نجد الأشاعرة عندما يقولون برأيهم فهم يهاجمون رأى المعتزلة فى نفس الوقت ونجد الأشعرى مثلا يستدل بعدة أسلة على أن الله يهدى المؤمنين دون الكافرين :

١ - فقال المعتزلة :

ليس قد قال الله تعالى : « ألم ذلك الكتاب لأريب فيه هدى للمعتقين (٥) فأخبر أن القرآن هدى للمعتقين . فلا بد من نعم .

يقال لهم : أو ليس قد ذكر الله عز وجل القرآن فقال « والذين لا يؤمنون بالآخرة فى آذانهم وقر وهو عليهم عمى » (٦) فخير أن القرآن على الكافرين عمى . فلا بد من : نعم يقال لهم : فهل يجوز أن يكون من خبر الله عز وجل أن القرآن له هدى هو عليه عمى ؟ فلا بد من : لا ، يقال لهم : فكما لا يجوز أن يكون القرآن عمى على من أخبر الله تعالى أنه له هدى كذلك لا يجوز أن يكون القرآن هدى لمن أخبر الله أنه عليه عمى .

٢ - ثم يقال لهم :

إذا جاز أن يكون دعاء الله الى الايمان هدى لمن قبل ولمن لم يقبل فما أنكرتم دعاء إبليس الى الكفر اضلالا لمن قبل ولمن لم يقبل فان كان دعاء إبليس الى الكفر اضلالا للكافرين الذين قبلوا عنه دون المؤمنين الذين لم يقبلوا عنه فما أنكرتم أن دعاء الله تعالى الى الايمان

(٥) سورة البقرة آية ١ - ٢

(٦) سورة فصلت آية ٤٤

هدى للمؤمنين الذين قبلوا عنه دون الكافرين الذين لم يقبلوا عنه
والا فما الفرق بين ذلك ؟

٣ - ويقال لهم :

اليس قد قال الله تعالى « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » (٧)
فهل يدل قوله « يضل به كثيرا » على أنه لم يضل الكل ؟ لأنه لو أراد
الكل لقال « يضل به الكل » فلما قال « يضل به كثيرا » علمنا أنه لم
يضل الكل ؟ فلا بد من : نعم .

يقال لهم : فما أنكرتم أنه قوله تعالى « ويهدى به كثيرا » دليل
على أنه لم يرد الكل لأنه لو أراد الكل لقال ويهدى به الكل .

فلما قال تعالى « ويهدى به كثيرا » علمنا أنه لم يهد الكل .
وفي هذا إبطال قولكم : أن الله هدى الخلق أجمعين .

٤ - ويقال لهم :

إذا قلتم أن دعاء الله إلى الإيمان هدى للكافرين الذين لم يقبلوا
من الله أمره فما أنكرتم أن يكون دعاء الله إلى الإيمان نفعا وصلاحا
وتسديدا للكافرين الذين لم يقبلوا عن الله أمره . وما أنكرتم أن يكون
عصمة لهم من الكفر وأن لم يكونوا من الكفر معتصمين ، وأن يكون
توفيقا للإيمان وأن لم يوافقوا الإيمان وفي هذا ما يجب أن الله سدد
الكافرين وأصلحهم وعصمهم ووقفهم للإيمان وأن كانوا كافرين وهذا
ما لا يجوز لأن الكافرين مخدولون .

(٧) سورة البقرة آية ٢٦

وكيف يكونون موفقين للإيمان وهم مخذولون ؟ فإن جاز أن يكون الكافر موفقا للإيمان فما أنكرتم أن يكون الإيمان له متفقا فإن استحالة هذا فما أنكرتم أن يستحيل ما قلتموه (٨) .

وإذا كان الله يهدي المؤمنين فهو يضل الكافرين والظالمين ولا يجوز أن يهديهم فالله تعالى يهدي المؤمنين فقط ويقدم الأشعرى الأدلة على أن الله يضل الكافرين والظالمين :

١ - يقال لهم :

أضل الله تعالى الكافرين عن الإيمان أو عن الكفر ؟ فإن قالوا : عن الكفر قيل لهم : فكيف يكونون ضالين عن الكفر ذاهبين عنه وهم كافرون ؟

وإن قالوا : أضلهم عن الإيمان تركوا قولهم .

وإن قالوا : نقول إن الله أضلهم ولم يضلهم عن شيء قيل لهم : ما الفرق بينكم وبين من قال : إن الله هدى المؤمنين لا إلى شيء ؟ فإن استحالة أن يهدي المؤمنين لا إلى الإيمان فما أنكرتم من أنه محال أن يضل الكافرين لا إلى الإيمان .

٢ - ويقال لهم :

ما معنى قول الله تعالى « ويضل الله الظالمين » (٩) فإن قالوا : معنى ذلك أنه يسميهم ضالين ويحكم عليهم بالضلال .

(٨) الأشعرى - الأمانة - تحقيق د . لوقية حسين ص ٢٠٩ - ٢١٢

(٩) سورة إبراهيم آية ٢٧

قيل لهم : اليس خاطب الله العرب بلغتهم فقال « بلسان عربى
مبين » (١٠) •

وقال : « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » (١١) فلايد من :
نعم •

يقال لهم : واذا كان الله عز وجل انزل القرآن بلسان العرب
فمن أين وجدتم فى لغة العرب أن يقال : اضل فلان فلانا أى سماه
ضالا ؟

فيقال : قالوا وجدنا القائل يقول : اذا قال رجل لرجل ضال :
قد ضللت •

قيل لهم : قد وجدنا لعمرى القائل : ضل فلان فلانا • انه
سماه ضالا ولم نجدهم يقولون اضل فلان فلانا بهذا المعنى • فلما قال
الله تعالى « ويضل الله الظالمين » لم يجز أن يكون معنى ذلك الاسم
والحكم اذا لم يجز فى لغة العرب أن يقال اضل فلان فلانا بأن سماه
ضالا بطل تأويلكم اذا كان خلاف لسان العرب •

٣ - ويقال لهم :

اذا قلتم ان الله اضل الكافرين بأن سماهم ضالين وليس ذلك
فى اللغة على ما ادعيتموه فيلزمكم اذا سمى النبى صلى الله عليه
وسلم قوما ضالين فاسدين بأن يكون قد اضلهم وافسدهم بأن سماهم

(١٠) سورة الشعراء آية ١٩٥

(١١) سورة ابراهيم آية ٤

ضالين فاسدين واذا لم يجز هذا بطل ان يكون معنى « يضل الله الظالمين » الاسم والحكم كما ادعيتم .

٤ - ويقال لهم :

اليس قد قال الله تعالى « من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا » (١٢) وقال تعالى « كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم » (١٣) فذكر انه لا يهديهم . وقال تعالى « والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم » (١٤) فجعل الدعاء عاما والهدى خاصا .

وقال تعالى « لا يهدي القوم الكافرين » (١٥) فاذا اخبر الله عز وجل انه لا يهدي القوم الكافرين فكيف يجوز لقائل ان يقول : انه هدى الكافرين مع اخباره انه لا يهديهم ومع قوله تعالى « انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء » (١٦) ومع قوله تعالى « ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء » (١٧) ومع قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هدايا » (١٨) .

وان جاز هذا جاز ان يقال اضل المؤمنين مع قوله تعالى « ومن يهد الله فهو المهتد » (١٩) .

-
- (١٢) سورة الكهف آية ١٧
 - (١٣) سورة آل عمران آية ٨٦
 - (١٤) سورة يونس آية ٢٥
 - (١٥) سورة البقرة آية ٢٤٦
 - (١٦) سورة القصص آية ٥٦
 - (١٧) سورة البقرة آية ٢٧٢
 - (١٨) سورة السجدة آية ١٣
 - (١٩) سورة الاسراء آية ١٧

ومع قوله « هدى للمتقين » (٢٠) فإن لم يكن ذلك فما أنكرتم
أنه لا يجوز أن يهدى الكافرين مع قوله تعالى « لا يهدى القوم
الكافرين » ومع سائر الآيات التي طالبناكم بها .

٥ - ويقال لهم :

ليس قد قال الله تعالى « أفرايت من اتخذ الهه هواه وأضله
الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة » (٢١)
فلا بد من : نعم .

يقال لهم : فاضلهم ليضلوا أو ليهتدوا ؟ فإن قالوا : أضلهم
ليهتدوا .

قيل لهم : وكيف يجوز أن يضلهم ليهتدوا ؟ وإن جاز هذا جاز
أن يهديهم ليضلوا . وإذا لم يجز أن يهدى المؤمنين ليضلوا فما
أنكرتم من أنه لا يجوز أن يضل الكافرين ليهتدوا » (٢٢) .

٣ - الله شرح صدور المؤمنين وختم قلوب الكافرين :

وإذا كان الله سبحانه وتعالى هو الذى خلق الهدى للمؤمنين
وخلق الضلال للكافرين والظالمين فالله تعالى هو الذى شرح صدور
المؤمنين وختم على قلوب الكافرين وهو ما يبينه الأفعرى :

يقال لهم : اليس قد قال الله تعالى « ختم الله على قلوبهم وعلى
سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (٢٣) وقال تعالى « فمن يرد الله أن

(٢٠) سورة البقرة آية ٢

(٢١) سورة الجاثية آية ٢٣

(٢٢) الأفعرى - الإبانة - تحقيق د. فؤاد حسين ص ٢١٢ - ٢١٨

(٢٣) سورة البقرة آية ٧٧

يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا» (٢٤) فخبرونا عن الذين ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم : اتزعمون أنه هدام وشرح للإسلام صدورهم وأضلهم ؟

فإن قالوا : نعم تناقض قولهم وقيل لهم : كيف تكون الصدور مشروحة للإيمان وهي ضيقة حرجة مخنومة عليها ؟ وكيف يجتمع القفل الذي قال الله عز وجل « أم على قلوب أقفالها » (٢٥) ، مع الشرح والضيق مع السعة والهدى مع الضلال أن كان هذا جاز أن يجتمع التوحيد والالحاد الذي هو ضد التوحيد والكفر والإيمان معا في قلب واحد وإن لم يجر هذا لم يجر ما قلتموه .

فإن قالوا : الختم والضيق والضلال لا يجر أن يجتمع مع شرح الله الصدر .

قيل لهم : وكذلك الهدى لا يجتمع مع الضلال وإذا كان هذا هكذا فما شرح الله صدور الكافرين للإيمان بل ختم الله على قلوبهم وأقفلها عن الحق وشدد عليها كما دعا نبي الله موسى عليه السلام على قومه فقال « ربنا أطمس على أموالهم وأشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم » (٢٦) قال الله تعالى « قد أجيبنا دعوتكما » (٢٧) وقال تعالى يخبر عن الكافرين أنهم قالوا « قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب » (٢٨) .

(٢٤) سورة الانعام آية ١٢٥

(٢٥) سورة محمد آية ٢٤

(٢٦) سورة يونس آية ٨٨

(٢٧) سورة يونس آية ٨٩

(٢٨) سورة فصلت آية ٥

فاذا خلق الله الالكنة فى قلوبهم والقفل والزيغ لأن الله تعالى قال « فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم » (٢٩) والختم وضيق الصدر ثم امرهم بالايمان الذى علم انه لا يكون فقد امرهم بما لا يقدرُونَ عليه واذا خلق الله فى قلوبهم ما ذكرنا من الضيق عن الايمان فهل الضيق عن الايمان الا الكفر الذى فى قلوبهم وهذا يبين أن الله خلق كفرهم ومعاصيهم (٣٠) .

٤ - نظرية نفسية :

هذا ما ذهب اليه الاشاعرة من تقسيم الناس الى فريقين فريق خلق للهدى وفريق خلق للضلال وفريق يشرح الله صدره وفريق يختم الله على قلبه فانه تعالى يقود الناس الى الهدى أو الى الضلال هذه الفكرة الخاطئة ان الله تعالى يقود الناس الى الضلال فعلياً ان نلاحظ انه عندما ينصب الضلال الى الله سبحانه وتعالى فهو فقط يرتبط بالفاسقين « وما يضل به الا الفاسقين » (٣١) ويرتبط بالظالمين « ويضل الله الظالمين » (٣٢) ويرتبط بالمسرفين « كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب » (٣٣) لا الناس عامة (٣٤) وليس كما ذهب الاشاعرة ان الله هو سبب اضلالهم ولكن السبب فى اضلالهم هو فسقهم وظلمهم واسرافهم الى آخر تلك المعاصى والذنوب .

(٢٩) سورة الصف آية ٥

(٣٠) الاشعرى - الابانة - تحقيق د . فوقيه حسين ص ١٩٨ - ٢٠١

(٣١) سورة البقرة آية ٢٦

(٣٢) سورة ابراهيم آية ٢٧

(٣٣) سورة غافر آية ٢٤

Mohamed Ali, The religion of Islam PP. 331. (٣٤)

والفكرة الأخرى التى قال بها الأشاعرة من أن الله سبحانه وتعالى يختم على قلوب بعض الناس بينما يشرح صدور الآخرين هى فكرة ليست صحيحة فكل الناس مخلوقين انقياء بلا ذنوب وهذا ما يعبر عنه تعاليم الاسلام فالقرآن يقول « فاقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (٣٥) وبناءا على هذا فكل الناس مخلوقين انقياء على الفطرة وهو ما يشرحه حديث النبى صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وفكرة أن بعض الناس مخلوقين مختوم على قلوبهم تخالف تلك التعاليم »

فعندما يتحدث القرآن عن ختم بعض القلوب فإن هذا يكون مع الأشرار المصرين على الذنوب الذين لا يكثرثون بنداء النبى صلى الله عليه وسلم « أن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » (٣٦) فنلاحظ أن الختم هنا مرتبط بالمصرين الذين لا يستمعون لنذير النبى صلى الله عليه وسلم ويرفضون أن يفتحوا قلوبهم لاستقبال الايمان وأيضا يقولون « قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب » (٣٧) فالشخص الذى يغل على نفسه أبواب بيته فهو طبيعيا سيكون فى ظلام ونفس الحالة تماما فالذين يغلون على أنفسهم أبواب قلوبهم فالنتيجة الطبيعية هو الانتهاء الى الختم (٣٨) .

(٣٥) سورة الروم آية ٣٠

(٣٦) سورة البقرة آية ٦ - ٧

(٣٧) سورة فصلت آية ٥

Mohamed Ali. The religion of Islam PP, 333 — 335. (٣٨)

فالضلال والختم هو نتيجة لأعمال الإنسان فالإنسان مسئول
عن أعماله مكلف بها وعليه أن يسير في طريق الهدى فيشرح الله
صدره أو طريق الضلال فيختم الله على قلبه فالإنسان هو سبب الهدى
والضلال والله سبحانه وتعالى يريد المهتدين هدى ويضل الذين
يريدون الضلال ويصرون على أفعالهم الضالة فإله تعالى لا يريد
ظلما للعالمين •

ولا يمكن أن نفسر أخلاقيا الهدى والضلال والختم إذا كان الله
سبحانه وتعالى هو المسبب لهم كما ذهب الأشاعرة لأنه ستتنبى
مسئولية الإنسان عن أفعاله وستصبح قاعدة المدح والذم غير مفهومة
وأىضا لا يمكن تفسير الثواب والعقاب كما أن نسبة الضلال والختم
إلى الله سبحانه وتعالى تنفى عنه صفة العدل والله تعالى لا ينسب
إليه ظلم أو نقص لأنه سبحانه المنزه الكامل •

الفصل السابع

الأرزاق

١ - معنى الرزق :

الرزق عند الأشاعرة هو كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزق له من الله حلالا كان أم حراما ومعنى ذلك أن الرزق ما انتفع به حي سواء كان بالتغذى أو بغيره مباحا كان أو حراما (١) وهذا خلافا لقول المعتزلة أن الله سبحانه لا يرزق الحرام كما لا يملك الله الحرام وأن الله سبحانه إنما رزق الذي ملكه إياهم دون الذي غصبه (٢) .

وذهب بعض المعتزلة إلى أن الرزق هو الملك ورزق كل موجود ملكه وقد ألزم هؤلاء أن يكون ملك الباري تعالى رزقا له من حيث كان ملكا له فلم يجدوا عن ذلك انفصالا وزاد المتأخرون فقالوا : رزق كل مرزوق ما انتفع به من ملكه وهؤلاء تحرزوا عن ملك الباري تعالى لما قيدوا الملك بالانتفاع والرب تعالى متقدس عنه ويلزمهم مع

(١) الإيجي - المواقف ص ٥٢٦

(٢) الأشعري - مقالات الإسلامية - الجزء الأول - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ص ٢٩٦

هذا التقييد أن يقولوا : لا يدر على البهائم رزق الله تعالى فانها لا تتصف بالملك وان اتصفت بالانتفاع . وقد قال الله تعالى « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها » (٣) ، فاذا بطل ما قالوه لم يبق الا صرف الرزق الى الانتفاع من غير رعاية الملك (٤) .

٢ - الله يرزق الحلال والحرام :

اذن فالاشاعرة ينفون أن الرزق هو امتلاك الشيء بل الانتفاع به كما ينفون قول المعتزلة أن الله لا يرزق الحرام قاله تعالى يرزق الحلال والحرام على السواء .

وهذا ما يستدل عليه الأشعرى بقوله :

ويقال لهم خبرونا عن اغتصب طعاما فأكله حراما ، هل رزقه الله ذلك الحرام ؟

فإن قالوا : نعم تركوا القدر وإن قالوا : لا ، قيل لهم : فمن أكل جميع عمره الحرام فما رزقه الله شيئا اغتذى به جسمه .

ويقال لهم : فاذا كان غيره يفتصب له ذلك الطعام ويطعمه إياه الى أن مات فرازق هذا الانسان عنديكم خير الله وفى هذا اقرار منهم أن للمخلوق رازقين . أحدهما يرزق الحلال والآخر يرزق الحرام وأن الناس تنبت لحومهم وتشد عظامهم والله خير رازق لهم ما اغتذوا به .

(٣) سورة هود آية ٦

... (٤) الجوينى - الإيضاح - تحقيق د . محمد يوسف موسى . على عهد المنعم ص ٣٦٤

وإذا قلتم ان الله لم يرزقه الحرام لزمكم أن الله لم يغذ به ولا جملة قواما لجسمه وأن لحمه وجسمه قام وعظمه اشتد بغير الله عز وجل وهو ممن رزقه الحرام وهذا كفر عظيم أن احتملوا .

ويفرق الأشعرى بين الرزق وبين امتلاك الشيء فيقول : ويقال لهم : لم أبيتم أن يرزق الله الحرام ؟ فان قالوا : لأنه لو رزق الحرام ملكه الحرام .

يقال لهم : خبرونا عن الطفل الذي يتغذى من لبن أمه وعن البهيمة التي ترعى الحشيش من يرزقها له ؟

فان قالوا : الله تعالى .

قيل لهم : فمن ملكها وهل للبهيمة ملك ؟

فان قالوا : لا

قيل لهم : فلم زعمتم أنه لو رزق الحرام ملكه الحرام وقد يرزق الله الشيء ولا يملكه ؟

ويقال لهم : هل أقرر الله العبد على الحرام ؟ ولم يملكه إياه

فمن قولهم : نعم . يقال لهم : فما أنكرتم أن يرزقه الله الحرام وان لم يملكه إياه ؟ (٥)

٣ - الأسفار فعل الله تعالى :

والأسفار عند الأشاعرة كلها جارية على حكم الله تعالى وهي إثبات الأقدار أبدال الأشياء إذ السمر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه

(٥) الأشعرى - الإبانة - تحقيق د . فؤاد حسين ص ٢٠٥ - ٢٠٧

من عزة الوجود والرخاء وصرف الهمم والدواعى وتكثير الرغبات وتقليلها وما يتعلق فيها باختيار العباد فهو أيضا فعل الله تعالى
اذ لا مخترع سواء وهذا بخلاف قول المعتزلة بأن السعر من افعال
العباد (٦) .

ويبين القاضى الباقلانى أن غلاء الأسعار ورخصها هو من فعل
الله تعالى . الذى يخلق الرغائب فى شرائه ويوفر الدواعى على
احتكاره لا لقلة ولا لكثرة ولأنه طبع الخلق على حاجتهم الى تناول
الأغذية التى لولا حاجتهم اليها لم يكثر بها ولا فكر فيها . فلا
توجد إذن اسباب اقتصادية من عرض وطلب أو وفرة . وندره هى
المؤثرة فى رخص أسعار الحاجيات أو غلائها لأن فى ذلك قولاً بأن
ثمة فاعلا (هو هنا الأسباب الاقتصادية) غير الله ويفسر ذلك بأن
الله هو الذى يخلق الحاجات فى الناس فلو لم يخلقها لما حدث اقبال
على ما يشبعها ولو شاء لأبطل هذه الحاجات فنتوافر البضائع
أو زاد منها فتقل ويزداد سعرها . .

فإذا قيل له : لكن لو حاصر بعض السلاطين أهل حصن أو
بلد وقطع الميرة عنهم لغلت أسعارهم وقل ما فى أيديهم ولصلح أن
يقال « أن السلطان أغلى أسعارهم » يرد على ذلك فيقول : قد يقع
الغلاء عند مثل هذا الحصار ولكن يقال « أن السلطان أغلى
أسعارهم مجازا واتساعا » كما يقال « قد أماتهم السلطان جوعا
وضرا وهزلا وقد قتلهم بالحصار » وهو فى الحقيقة لم يفعل بهم
موتا ولا قتلا ، انما فعل أفعالا أحدث الله عندها موتهم وهلاكهم وأن
نسب الموت والهلاك الى السلطان مجازا .

(٦) الجوينى - الإرشاد - د . تحقيق د . محمد يوسف موسى ،
د . على عبد النعم ص ٣٦٧

فإن عاندوا وقالوا « يجب أن يكون الغلاء الحادث واقعاً عن فعل السلطان الذى أوقع الحصار لأنه لو لم يفعله لم يقع الغلاء - قيل لهم - ليس الأمر كما ظننتم لأنهم لو لم يطبعوا طبعاً يحتاجون معه الى المأكول والمشروب لم يمس أطعمتهم شئ من الغلاء . فعلم أنه واقع من فعل طبعهم على الحاجة الى الغذاء ولولا طبعه لهم كذلك ما احتاجوا اليه - وهذا أولى وأحرى « ومع أنه (أى ولو أنه) خلق الزهد فيهم عن الاغتناء وإيثار الموت لما اشتروا ما عندهم وإن قل بقليل ولا كثير » وعلى أنه لو وجب أن يكون غلاء الأسعار من السلطان الذى يوقع الحصار ويحمل الناس ويجبرهم على تسعير الطعام » ولأنه لو لم يفعل ذلك لم يقع الغلاء على قولهم « لو جب اذا ماتوا جوعاً عند الحصار أن يكون هو إماتهم وفعل موتهم وأذ رفع ذلك عنهم وأمدهم بالميرة فحيوا بأكل ما يحمله اليهم لوجب أن يكون هو أحياءهم » فدل ما وصفناه على أن جميع هذه الأشعار من الله تعالى (٧) .

٤ - نظرية نفسية :

وما ذهب اليه الأشاعرة من أنه ليس بالضرورى إذا رزق الله تعالى الحرام أن يملك الحرام نظرية صحيحة لأن الله سبحانه وتعالى يملك الرزق والعباد يتصرفون فى هذا الرزق بطريق الحلال أو الحرام ومن ثم يتصف هذا الغذاء أو هذا المال بالحرام أو الحلال فالمال مال الله تعالى والإنسان مستخلف فيه « وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » (٨) .

(٧) د . عبد الرحمن بنوى - مذاهب المسلمين - الجزء الاول

ص ٦١٩ - ٦٢٠

(٨) سورة الحديد آية ٧

ولكن الأشاعرة اذا وصلوا الى أن الله يملك الرزق الحلال والحرام فانهم يرتبون على ذلك أن الله سبحانه وتعالى هو المسبب والمستول عن هذا الحلال والحرام وليس العباد فالحق تعالى مثلا هو المستول عن غلاء الأسعار ورخصها وكثرة الغذاء وقلته ولا اختيار للعبد في ذلك ومعنى هذا نفى المسئولية الخلقية عن الانسان لأنه ليس مسئولا عن هذا الفعل الحلال أو هذا الفعل الحرام بل يؤدي هذا القول الى تعطيل الانسان لعمل أى جهد (٩) ، فالكسب - كما يقول ابن خلدون - انما يكون بالسعى في الاقتناء والقصد الى التحصيل فلا بد في الرزق من سعى وعمل (١٠) *

ولذلك نجد القاضى عبد الجبار ينعى على جماعة من المتأكلة الذين سموا انفسهم المتوكلة خالفوا في هذه الجملة وذهبوا الى أن الطلب قبيح * واحتجوا لذلك بوجهين : أحدهما : هو أن الطلب يضاد التوكل وينافيه ويمنع منه فيجب القضاء بقبحه والثانى هو أن الطالب لا يأمن فيما يجمعه ويتعب فيه نفسه أن يفصيه الظلمة فيكون في الحكم كأنه أعسانهم على الظلم وذلك قبيح وهذا الذى نكروه بخلاف ما فى العقول *

أما قولهم أن الطلب يتنافى التوكل ويضاده فمحال ، بل التوكل هو طلب القوت من وجهه وعلى هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصا وتروح بطانا من جعل التوكل هو أن تغدوا وتروح فى طلب المعيشة من حله *

وأما قولهم : ان ذلك فى الحكم كأنه اعان الظلمة على ظلمهم
 فيجب قبحه فمما تدفعه العقول ، وقد تقرر فى عقل كل عاقل حسن
 التجارات والفلاحات طلبا للأرباح يؤكد ذلك ويوضحه ان التاجر
 انما يتجر ليبيع على درهم درهما أو اقل من ذلك أو أكثر ، لا ليغصبه
 السلطان وكذلك الزارع فانه انما يزرع ليرزقه الله تعالى بدل حبة
 أضاعها لا ليحوزها الجورة والظلمة فكيف يصح والحال ما قلناه ان
 يقال : ان التجارة والفلاحة وغيرهما من انواع الطلب اعانة الظلمة
 على ظلمهم (١١) °

وايضا يؤدى قول الاشاعرة بان غلاء الأسعار ورخصها من
 فعل الله تعالى الى زيادة احتكار التجار للمسلع وبيعها باغلى
 الأسعار دون مراعاة لأحوال الناس وظروفهم المادية اعتمادا على
 ان الله تعالى هو الذى يفعل ذلك وليس الانسان °

(١١) القاضى عبد الجبار - شرح الاصول الخمسة - تحقيق د °
 عبد الكريم عثمان ص ٧٧٨٦ - ٧٨٧

الفصل الثامن

الايمان

الايمان فعل داخلى للانسان فهو يؤمن بعقله وارادته ومن ثم
فهذا الايمان يؤثر على سلوكه وافعاله الخارجية فيسلك سلوكا
معينا من شأنه ان نطلق على هذا الشخص لفظ المؤمن اما الكفر فهو
رفض للشريعة وعدم الاقرار بها وعصيانها وهذا بالطبع يؤثر على
سلوك الشخص الفاعل لهذا فنطلق عليه لفظ الكافر .

فالايمان اظهر الخضوع والقبول للشيء المؤمن به واعتقاده
وتصديقه بالقلب فالايمان على هذا توثيق للعلاقة النفسية بين
الانسان وبين ما يؤمن به واعطاء هذه العلاقة او الصلة نوعا من
القداسة بحيث لا يصل اليها شك او ارتياب ، قداسة تتعالى عن
الروابط الأخرى المعروفة بين البشر حتى تجعل صدور الاساءة من
المؤمن به الى المؤمن معادلة لصدور الاحسان .

فالؤمن بشيء ما ينظر اليه بعين احساسه وتصوره وشعوره
على انه كمال مطلق ولو بدا للآخرين انه ليس كذلك وهذا هو منشأ
التفاوت فى المعتقدات وسر اختلافها وتمدها لدى المؤمنين .

فالايمان الحق الثابت هو الذى يصاحب المرء فى جميع احواله
وازماته وهيئاته وأوضاعه لا يفارقه قيد أنملة فلا يتحول ولا يتبدل .

فالإيمان لا بد منه للإنسان لأن الإيمان بشيء ما حاجة من حاجات النفس لا بد من تلبيتها وهو بعد ذلك قوة دافعة إلى الأمم لا يقف أمامه شيء متى كان صادقا خالصا لا يشوبه نفاق أو انحراف وبه كان - ماعرفنا وعرف التاريخ من حوادث التضحية والاستشهاد في سبيل ما يعتقد المرء حقا وبه أيضا صارت التضحية والاستشهاد أمرا عذبا تقبل عليها النفس في فرح واستبشار وتاريخ الدعاة في كل ميدان يؤيد ذلك (١) .

١ - الإيمان في القرآن والسنة :

نجد القرآن الكريم يحدد صفات للمؤمنين في أنحاء شتى من أجزائه ومن ذلك قوله تعالى « قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن الله معرضون والذين هم للزكاة فاعلون والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانهم غير ملومين » (٢) .

وقد يطلق الإيمان في القرآن والسنة بمعنى الاعتقاد القلبي والتصديق كما في قوله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » (٣) وفي قوله صلى الله عليه وسلم في تعريف الإيمان « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » (٤) .

(١) د . على عبد المنعم - الإيمان كما يصوره الكتاب والسنة
ص ١٨ - ١٩

(٢) سورة المؤمنون آية ١ - ٧

(٣) سورة يوسف آية ١٧

(٤) د . عبد الفتاح اسماعيل - كتاب الإيمان ص ١٨

وقد يقال بمعنى الاقرار والعمل معا ويكون العمل من جنس الايمان كما فى قوله تعالى « انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم فى سبيل الله أولئك هم الصادقون » (٥) وفى قوله صلى الله عليه وسلم « الايمان بضغ وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان » (٦) .

والايمان فى القرآن والسنة يزيد وينقص وذلك بذكر الله تعالى والتقوى والعمل الصالح كما فى قوله تعالى « انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون » (٧) ومن الأحاديث الدالة على هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم « من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الايمان » (٨) .

٢ - معنى الايمان :

الايمان عند الأشاعرة هو التصديق فالايمان بالله تعالى هو التصديق به وعلى ذلك اجتمع اهل اللغة التى نزل بها القرآن ، قال الله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » (٩) وقال

(٥) سورة الحجرات آية ١٥

(٦) د . محمد نعيم ياسين - الايمان - أركانه - حقيقته - نواقضه ص ٨٩

(٧) سورة الانفال آية ٢

(٨) د . محمد نعيم ياسين - الايمان - أركانه - حقيقته - نواقضه ص ٨٩ .

(٩) سورة ابراهيم آية ٤

تعالى « بلسان عربى مبين » (١٠) فلما كان الايمان فى اللغة التى انزل الله تعالى بها القرآن هو التصديق قال الله تعالى « وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » (١١) اى بمصدق لنا وقالوا جميعا « فلان يؤمن بعداب القبر والشفاعة » ويريدون يصدق بذلك وجب ان يكون الايمان هو ما كان عند اهل اللغة ايمانا وهو التصديق .

ولكن هل الفاسق الذى ياتى بالكبائر يعتبر مؤمنا يرد الاشعرى على ذلك بقوله : نعم ، مؤمن بايمانه فاسق بفسقه وكبيرته وقد اجمع اهل اللغة ان من كان منه ضرب فهو ضارب ومن كان منه قتل فهو قاتل ومن كان منه كفر فهو كافر ومن كان منه فسق فهو فاسق ومن كان منه تصديق فهو مصدق وكذلك من كان منه الايمان فهو مؤمن . ولو كان الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا لم يكن منه كفر ولا ايمان ولكان لا موحدا ولا ملحدا ولا وليا ولا عدوا فلما استحال ذلك استحال ان يكون الفاسق لا مؤمنا ولا كافرا كما قالت المعتزلة وايضا فاذا كان الفاسق مؤمنا قبل فسقه بتوحيده فحدوث الزنا بعد التوحيد لا يبطل اسم الايمان الذى لم يفارقه . وايضا فقد كان الناس قبل حدوث واصل بن عطاء رئيس المعتزلة على مقالتين : منهم خوارج يكفرون مرتكبى الكبائر ومنهم اهل استقامة يقولون هو مؤمن بايمانه فاسق بكبيرته ، ولم يقل منهم قائل انه ليس بمؤمن ولا كافر قبل حدوث واصل بن عطاء حتى اعتزل واصل الامة وخرج عن قولها فسمى معتزليا بمخالفته الاجماع فبعد من الاجماع قوله وما اتفق المسلمون عليه من ان العاصى من اهل القبلة لا يخلو من ان يكون مؤمنا او كافرا يقضى ببطلان قوله وايضا فلو جاز لقائل ان يقول : ان من

(١٠) سورة الشعراء آية ١٩٥

(١١) سورة يوسف آية ١٧

معه ايمان واتى كبيرة فليس مؤمنا بل فاسقا لجاز لقائل ان يقول -
 بل هو مؤمن بايمانه ولا يقال فاسق بفسقه فان كان هذا القول
 مستحيلا لأنه لا يجوز فسق لا فاسق كان قولهم مستحيلا لأنه لايجوز
 ايمان لا مؤمن (١٢) .

اذن فاذا كان الايمان عند الأشاعرة هو التصديق فان مرتكب
 الكبيرة يعتبر مؤمنا وهذا الرأي للأشاعرة قريب الشبه من رأى
 المرجئة الذين ذهبوا الى أن الايمان هو المعرفة بالله وبرسله فمن
 عرف أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله فهو مؤمن . فهم
 لا يعتبرون الأفعال الظاهرة من صلاة وصوم وحج وجهاد شرطا
 للايمان وحجتهم فى ذلك ان القرآن نزل باللغة العربية وفى هذه اللغة
 لفظ ايمان يعنى العقيدة أو التصديق والأفعال التى يقوم بها الانسان
 بواسطة جسمه لا تدعى ايمانا ولا اعتقادا ، فهذه الأفعال ليست
 الايمان وفى الحديث « الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
 بمعنى تصديق بهم » وقد جاء فى القرآن حكاية عن أخوة يوسف
 « وما أنت بمؤمن لنا » (١٣) أى بمصدق ما حدثناك . فالايمان هو
 التصديق لا الأفعال ولا الحركات الظاهرة وبالاعتماد على هذا
 التعريف امتنعت المرجئة عن الحكم على كفر أو ايمان الآخرين ليس
 فقط من المسلمين بل أيضا من غير المسلمين من يهود ومسيحيين ..
 الى جميع هؤلاء يمكنهم أن يكونوا مؤمنين حتى ولو قاموا بشرائع
 موسى وعيسى فى دار السلام اذ انه يمكنهم أن يكون عندهم الايمان
 بالله وهذا يكفى (١٤) ، الى أن الأشاعرة لم يصلوا الى حد قول

(١٢) الأشعرى - اللع - تحقيق د . حمودة غرابية ص ١٢٢ - ١٢٥.

(١٣) سورة يوسف آية ١٧

(١٤) د . ألبير نصري نادر - أهم الفرق الاسلامية السياسية والكلامية

ص ٢٤ .

المرجئة بأنه لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة
فالأعمال وإن كانت مغايرة للإيمان. عند الأشاعرة إلا أنها شرط
أساسي وجوهري لكمال الإنسان المسلم .

وما يراه الأشاعرة من أن الايمان هو التصديق القلبي دون
العمل يخالف رأى الخوارج الذين رأوا أن العمل بأوامر الدين « من
صلاة وصيام وصديق وعدل جزء من الايمان وليس الايمان الاعتقاد
وحده فمن اعتقد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ثم لم يعمل
بفروض الدين وارتكب الكبائر كان كافرا وقد بالغ نافع بن الأزرق
فكفر جميع من عدا فرقته وقال « انه لا يحل لأصحابه المؤمنين أن
ياكلوا من ذبائح غيرهم ولا أن يتزوجوا منهم ولا يتوارث الخوارج
وغيرهم وهم مثل كفار العرب وعبداء الأوثان لا يقبل منهم الا الاسلام
أو السيف» (١٥) .

ونجد المعتزلة أيضا يدخلون العمل ضمن الايمان فالذى يعرف
الشريعة ثم لا يعمل بمقتضاها لا يسمى مؤمنا ولكنه لا يعتبر كافرا
لأنه يظل موحدا بل يعتبر فاسقا فمرتكب الكبيرة عند المعتزلة فى
منزلة بين منزلتى الكفر والايمان وهى منزلة الفسق وهذا أصل من
أصول المعتزلة وهو المبدأ الذى انفصل على أساسه وأصل بن عطاء
عن استاذة الحسن البصرى وذلك أنه حكم على المسلم الذى يرتكب
الكبيرة دون الشرك بأنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق وجعل الفسق
منزلة مستقلة عن منزلتى الكفر والايمان تقع بينهما فيكون الفاسق
دون المؤمن وخير من الكافر .

ويفسر لنا الخياط قول وأصل أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمنا

أو كافرين ولكنه فاسقا فالخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت هو مع فسقه وفجوره كافر وقالت المرجئة وحدها هو مع فسقه وفجوره مؤمن وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره منافق فقال لهم وأصل : قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفاسق والفجور فهو اسم له صحيح باجماعكم وقد نطق القرآن - في آية القاذف وغيرها من القرآن فوجب تسميته به .

وما تفرد به كل فريق منكم به الأسماء فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة منه كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم . ثم قال وأصل للخوارج : وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن على ضربين . قال الله عز وجل « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » (١٦) فهذا حكم الله في أهل الكتاب وهو زائل عن أصحاب الكبيرة .

وقال « فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا اثخنتموهم فشددوا الوثائق فاما منا بعد واما فداء » (١٧) فهذا حكم الله في مشركي العرب وفي كل كافر سوى أهل الكتاب وهو زائل عن صاحب الكبيرة . ثم قد جاءت السنة المجمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة .

(١٦) سورة التوبة آية ٢٩

(١٧) سورة محمد آية ٤

وحكم الله في المنافق أنه إن استمر نفاقه فلم يعلم به ويكان ظاهره الاسلام فهو عندنا مسلم لله ما للمسلمين وعليه ما عليهم وإن أظهر كفره استتيب فإن تاب ولا قتل وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة .

وحكم الله في المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة . قال الله جل ذكره : الله ولي الذين آمنوا « (١٨) وقال « والله ولي المؤمنين » (١٩) وقال « وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيرا » (٢٠) وقال « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار » (٢١) وقال « يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه » (٢٢) .

وحكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أن لعنه ويرى منه وأعد له عذابا عظيما فقال : « الا لعنة الله على الظالمين » (٢٣) وقال : « ان الفجار لفي جحيم » (٢٤) وما أشبه ذلك من القرآن فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه ووجبت أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله صلى الله

(١٨) سورة البقرة آية ٢٥٧

(١٩) سورة آل عمران آية ٦٨

(٢٠) سورة الاحزاب آية ٤٧

(٢١) سورة التوبة آية ٧٢

(٢٢) سورة التحريم آية ٨

(٢٣) سورة هود آية ١٨

(٢٤) سورة الانقطار آية ١٤

عليه وسلم ووجب انه فاسق فاجر لاجماع الأمة على تسميته بذلك
ويتسمية الله له في كتابه (٢٥) .

واذا كان الايمان عند الأشاعرة هو التصديق والاعتقاد القلبي
فاننا نجد فخر الدين الرازي يبرهن على ذلك بعدة أدلة .

الأول : انه تعالى جعل محل الايمان هو القلب لقوله تعالى
« الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان » (٢٦) وقال تعالى « ولا يدخل
الايمان فى قلوبكم » (٢٧) وقال تعالى « أولئك كتب فى قلوبهم
الايمان » (٢٨) ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد .

الثانى : انه كلما ذكر الايمان عطف الأعمال الصالحة عليه
والعطف يوجب التغاير ظاهرا .

الثالث : انه أثبت الايمان مع الكبائر فقال تعالى « الذين
آمَنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » (٢٩) وقال تعالى « يا أيها الذين
آمَنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى » (٣٠) فسمى قاتل النفس عمدا
عدوانا بالموئن وقال تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
فاصلحوا بينهما فان بغت احدهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى
حتى تفىء الى أمر الله » (٣١) فسمى الباغى مؤمنا (٣٢) .

(٢٥) الخياط - الانتصار - تحقيق ، . نبيرج ص ١٦٥ - ١٦٦ .

(٣٦) سورة النحل آية ١٠٦

(٢٧) سورة الحجرات آية ١٤

(٢٨) سورة المجادلة آية ٢٢

(٢٩) الانعام آية ٨٢

(٣٠) سورة البقرة آية ١٨٧

(٣١) سورة الحجرات آية ٩

(٣٢) الرازى - أصول الدين ص ١٢٧ .

فالمؤمن عند الأشاعرة هو المصدق بالله تعالى وهو المقر بوحدةانية الله سبحانه وهذا قد أتى بأعظم الخيرات وهى وحدانية الله سبحانه تعالى ولذلك يطلق عليه لفظ المؤمن وشقان بينه وبين الكافر الذى أتى بأقبح الشر وهو انكار الألوهية لله تعالى ومع هذا فإذا كان الأشاعرة قد عرفوا الايمان بأنه التصديق أو الاعتقاد فليس معنى هذا عندهم أنه يكفى لكمال الانسان المسلم بل أضافوا اليه العمل وإن كان هذا العمل ليس داخلا فى معنى الايمان .

فالأشاعرة هنا قد رفعوا من شأن القيمة الانسانية عندما قرئوا الايمان بوحدةانية الله تعالى فلم يخرجوا مرتكب الكبيرة من دائرة الايمان الى دائرة الكفر كما فعلت الخوارج أو الى دائرة الفسق كما فعلت المعتزلة بل ظل مرتكب الكبيرة مؤمنا مادام مقرا بوحدةانية الله تعالى وإن كان الأشاعرة لم يغفلوا قيمة العمل للثواب والعقاب وللتقرب من الله تعالى وابتغاء وجهه سبحانه .

٣ - زيادة الايمان ونقصانه :

وإذا ذهب الأشاعرة الى أن الايمان هو التصديق والاعتقاد فانهم يرتبون على ذلك أن الايمان لا يزيد ولا ينقص وهذا قول المرجئة أيضا ورأى الأشاعرة هذا يخالف رأى الخوارج والمعتزلة معا فانهما اذا ادخلا العمل ضمن الايمان فإن الايمان بالتعالى سيزيد وينقص بقول امام الحرمين الجوينى فى ذلك : فإن قيل : فما قولكم فى زيادة الايمان ونقصانه .

قلنا : اذا حملنا الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا فلا يبعد على ذلك لطلاق القول بأن الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية وهذا مما لا نؤثره .

فإن قيل : أصلكم يلزمكم أن يكون إيمان منكم في فسقه
كإيمان النبي صلى الله عليه وسلم .

قلنا : النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار
تصديقه وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك واختلاج الريب .
والتصديق عرض لا يبقى وهو متوال للنبي صلى الله عليه وسلم ثابت
لغيره في بعض الأوقات زائل عنه في أوقات الفترات فيثبت للنبي
صلى الله عليه وسلم أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها
فيكون إيمان بذلك أكثر فلو وصف الإيمان بالزيادة والنقصان وأريد
بذلك ما تذكرناه لكان مستقيما (٣٣) .

والحقيقة أنه سواء كان الإيمان اعتقادا أو اعتقادا وعملا فإنه
يزيد وينقص يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي فالأعمال الصالحة
تزيد الإيمان قوة والأعمال غير الصالحة تنقص الإيمان وتجعله
ضعيفا فليس من المعقول أن يكون إيمان الإنسان الذي يصلي كإيمان
الإنسان الذي لا يصلي أو كإيمان الإنسان الذي يعصى ربه فالعمل
يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقى الماء في نماء
الأشجار ولذلك قال الله تعالى « فزادتهم إيمانا » (٣٤) وقال الله تعالى
« ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم » (٣٥) وقال صلى الله عليه وسلم
فيما يروى بعض الأخبار « الإيمان يزيد وينقص » وذلك بتأثير الطاعات
في القلب (٣٦) .

-
- (٣٣) الجويني - الإرشاد - تحقيق د . محمد يوسف موسى ، على
عهد المنعم من ٣٩٩ - ٤٠٠
(٣٤) سورة التوبة آية ١٢٤
(٣٥) سورة الفتح آية ٤
(٣٦) الفزالي - أحياء علوم الدين - الجزء الثاني من ٢٩ .

٤ - الإيمان والاسلام :

واذا كان الأشاعرة قد بحثوا فى معنى الإيمان فإنهم قد بحثوا أيضا فى معنى الاسلام وفى الصلة بين المعنيين وهل معنى الاسلام هو معنى الإيمان أو هل يختلف المعنيان أو يتداخلان فيصبح أحدهما جزء من الآخر . ونجد عند حجة الاسلام الغزالى هذا التحليل لمعاني الإيمان والاسلام والصلة بين الاثنين .

ففى موجب اللغة أن الإيمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى « وما أنت بمؤمن لنا » (٣٧) أى بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالأذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد . وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه . وأما التسليم فإنه عام فى القلب واللسان والجوارح فإن كل تصديق القلب فهو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح . فموجب اللغة أن الاسلام أعم والإيمان أخص فكان الإيمان عبارة عن اشرف أجزاء الاسلام فاذن كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديق .

والحق أن الشرع قد ورد باستعمالها على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل .

أما الترادف ففى قوله تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » (٣٨) ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد . وقال تعالى « يا قوم ان كنتم آمنتم بالله

(٣٧) سورة يوسف آية ١٧

(٣٨) سورة الزاريات آية ٢٦

فعلية تركلوا أن كنتم مسلمين» (٣٩) وقال صلى الله عليه وسلم « بنى الاسلام على خمس » وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس . وأما الاختلاف فقوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » (٤٠) ومعناه استسلمنا في الظاهر فأراد وبالايمان هاهنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح . وفي حديث جبرائيل عليه السلام لما سئله عن الايمان فقال « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالْحساب وبالقدر خيره وشره » فقال : فما الاسلام ، فأجاب بذكر الخصال الخمس فعبر بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل . وفي الحديث عن سعد أنه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاءا ولم يعط الآخر فقال له سعد : يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن . فقال صلى الله عليه وسلم : أو مسلم فأعاد عليه فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما التداخل فما روى أيضا أنه سئل فقل « أى الأعمال أفضل ؟ فقال صلى الله عليه وسلم « الاسلام » فقال « أى الاسلام أفضل » فقال صلى الله عليه وسلم « الايمان » وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل وهو أوفق الاستعمالات فى اللغة لأن الايمان عمل من الأعمال وهو أفضلها والاسلام هو تسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وأفضلها الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة .

(٣٩) سورة يونس آية ٨٤

(٤٠) سورة الحجرات آية ١٤

أما الاختلاف فهو أن يجعل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط وهذا موافق للغة . والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وهذا أيضا موافق للغة فإن التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فإن من لم يس غير بعض بدنه يسمى لامسا وإن لم يستغرق جميع بدنه . فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا (٤١) » وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد « أو مسلم » لأنه فضل أحدهما على الآخر ويريد الاختلاف تفاضل المسميين .

وأما التداخل فموافق أيضا للغة في خصوص الإيمان وهو أن يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والإيمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عيناه بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الإيمان وعموم الاسلام للكل . وعلى هذا خرج قوله « الإيمان » في جواب قول السائل : أي الاسلام افضل ؟ لأنه جعل الإيمان خصوصا من الاسلام فأدخله فيه .

وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بأن يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فإن كل ذلك تسليم وكذا الإيمان ويكون التصرف في الإيمان على الخصوص بتعميمه وإدخال الظاهر في معناه وهو جائز لأن تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن ونتيجته . وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مرادفا لاسم

الاسلام ومطابقا له فلا يزيد ولا ينقص وعليه خرج قوله « فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » (٤٢) .

٥ - نظرية نقدية :

وما يقوله الامام الغزالي هو الحق فان الايمان عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام فالاسلام اعم والايمان اخص فانا في العادة لا نكتف بالايمان في الدين اذا قلنا انه مجرد الاعتقاد لانه سيبقى هناك الأعمال وهي من أساسيات الاسلام فاذا كنا نطلق على الايمان الاعتقاد القلبي فانا لا نستطيع ان نطلق هذا على الاسلام لانه يشمل الاعتقاد القلبي والأعمال الظاهرة أيضا وبذلك يكون الاسلام هو الايمان والعمل معا فالاسلام يطلق على الدين ككل كما في قوله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام » (٤٣) والدين ليس اعتقادا فقط ولكنه اعتقاد وعمل .

(٤٢) الغزالي - أحياء علوم الدين - الجزء الثاني ص ١١ - ١٢

(٤٣) سورة آل عمران آية ١٩

الفصل التاسع

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

١ - معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

المعروف هو الشيء الحسن والمنكر هو الشيء القبيح وإذا كان من الممكن أن نطلق على الإرادة والقدرة والكسب الأخلاق النظرية فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعتبر أخلاقاً عملية فهو يخرج الفعل أو السلوك من المجال النظري إلى التطبيق العملي عند الفرد وعند المجتمع .

٢ - وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الأشاعرة واجباً ويستدل الأشاعرة على ذلك بعد إجماع الأمة عليه وإشارات العقول السليمة بالقرآن والسنة ، أما الآيات فقوله تعالى « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » (١) ففي الآية بيان الإيجاب فإن قوله تعالى (ولتكن) أمر وظاهر الأمر الإيجاب وفيها بيان أن الفلاح منوط به ، إذ حصر

(١) سورة آل عمران آية ١٠٤

وقال (وأولئك هم المفلحون) وفيها بيا نانه فرض كفاية لافرض عين
وانه اذا قام به امة سقط الفرض عن الآخرين ، اذ لم يقل كونوا
كلكم آمرين بالمعروف بل قال (ولتكن منكم امة) فاذا مهما قام
به واحد او جماعة سقط الحرج عن الآخرين ، واختص الفلاح
بالقائمين به المباشرين وان تقاعد عنه الخلق أجمعون عم الحرج
كافة القادرين عليه . لا محالة . وقال تعالى « ليسوا سواء من اهل
الكتاب امة قائمة يقولون آيات الله آتاء الليل وهم يسجدون ، يؤمنون
بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون
في الخيرات وأولئك من الصالحين » (٢) فلم يشهد لهم بالصالح بمجرد
الايمان بالله واليوم الآخر حتى اضاف اليه الأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر . وقال تعالى « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة » (٣)

فقد نعت المؤمنين بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ،
فالذي هجر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خارج عن هؤلاء المؤمنين
المنعوتين في هذه الآية . وقال تعالى « لعن الذين كفروا من بنى
اسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا
يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون » (٤)
وهذا غاية التشديد اذ علل استحقاقهم للعنة بتركهم النهي عن المنكر .
وقال عز وجل « كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف
وتنهون عن المنكر » (٥) وهذا يدل على فضيلة الأمر بالمعروف والنهي

(٢) سورة آل عمران آية ١١٣ - ١١٤

(٣) سورة التوبة آية ٧١

(٤) سورة المائدة آية ٧٨ - ٧٩

(٥) سورة آل عمران آية ١١٠

عن المنكر ، اذ بين أنهم كانوا خير أمة أخرجت للناس • وقال تعالى
 « الذين ان مكناهم فى الأرض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا
 بالمعروف ونهوا عن المنكر » (٦) فقرن ذلك بالصلاة والزكاة فى نعت
 الصالحين والمؤمنين • وقال تعالى « وتعاونوا على البر والتقوى
 ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » (٧) • وقال تعالى « لا خير فى
 كثير من نجواهم الا من أمر بصدقه أو معروف أو اصلاح بين الناس
 ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما » (٨) •

وأما بالسنة فقول النبى صلى الله عليه وسلم « لتأمرن بالمعروف
 ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم
 فلا يستجاب لهم » (٩) •

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهى
 عن المنكر الا أننا نجد الايجى بعد ذلك يقوم بتقسيم الأمر بالمعروف
 والنهى عن المنكر الى قسمين واجب ومندوب ، فانه تابع للمأمور
 به والنهى عنه فيكون الأمر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهى
 عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا •

ثم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية لا فرض عين
 فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين لأن فرضه يحصل بذلك وإذا ظن
 كل طائفة أنه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه (١٠) •

(٦) سورة الحج آية ٤١

(٧) سورة المائدة آية ٢

(٨) سورة النساء آية ١١٤

(٩) الغزالي - احياء علوم الدين - الجزء السابع ص ٥ - ٧

(١٠) الايجى - المواقف ص ٦١٨

والروافض لا يجوزوا الأمر بالمعروف مالم يخرج الامام المعصوم وهو الامام الحق عندهم ويرد الأشاعرة على ذلك بانهم اذا جاءوا الى القضاء طالبين لحقوقهم في دعاتهم وأموالهم فان نصرتهم أمر بالمعروف واستخراج حقوقهم من ايدي من ظلمهم نهى عن المنكر ، وطلبهم لحقهم من جملة المعروف ، وما هذا زمان النهى عن الظلم وطلب الحقوق لأن الامام الحق بعد لم يخرج فان قيل في الأمر بالمعروف اثبات سلطنة وولاية واحتكام على المحكوم عليه ولذلك لم يثبت للكافر على المسلم مع كونه حقا فينفى ان لا يثبت لأحد الرعية الا بتفويض من الولي وصاحب الأمر .

فنقول : أما الكافر ممنوع لما فيه من السلطنة وعز الاحتكام والكافر دليل فلا يستحق ان ينال عز التحكم على المسلم وأما آحاد المسلمين فيستحقون هذا العز بالدين والمعرفة وما فيه من عز السلطنة والاحتكام لايجوز الى تفويض كفر التعليم والتعريف ، اذ لا خلاف في أن تعريف التحريم والايجاب لمن هو جاهل ومقدم على المنكر بجهله لا يحتاج الى اذن الموالى وفيه عز الارشاد وعلى المعارف ذل التجهيل وذلك يكفي فيه مجرد الدين وكذلك النهى(١١) .

٣ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من أصول المعتزلة :

واذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الأشاعرة من الفروع فاننا نجد عند المعتزلة أصلا من أصولهم ، وقد أوجب المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكنهم اختلفوا في وجوبه سمعا وعقلا فذهب أبو على الجبائي الى انه يعلم عقلا وسمعا أما أبو هاشم فيذهب الى انه إنما يعلم سمعا الا في موضع واحد وهو ان يشاهد

(١١) الغزالي - احياء علوم الدين - الجزء السابع ص ١٩

واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضطرب وحرد فيلزك النهى عنه
دفعاً لتلك المضرة عن النفس (١٢) .

ونجد القاضى عبد الجبار يضع شروطاً للأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر يجب بوجودها ويسقط بزاوالها :

الاول : ان يعلم ان المأمور به معروف وان النهى عنه منكر لأنه
لو لم يعلم ذلك لا يأمن أنه يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف ، وذلك
مما لا يجوز ، وغلبة الظن فى هذا الموضع لا تقوم مقام العلم .

الثانى : ان يعلم ان المنكر حاضر كأن يرى آلات الشرب مهياة
والملاهى حاضرة والمعازف جامعة وغلبة الظن تقوم مقام العلم
ههنا .

الثالث : ان يعلم ان ذلك لا يؤدي الى مضرة أعظم منه ، فانه
لو علم أو غلب فى ظنه ان نهي عن شرب الخمر يؤدي الى قتل جماعة
من المسلمين أو احراق محلة لم يجب ، وكما لا يجب لا يحسن .

الرابع : ان يعلم أو يغلب فى ظنه ان لقوله فيه تأثير حتى لو لم
يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب . وفى ان ذلك هل يحسن اذا لم
يجب كلام . فقال بعضهم انه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير الى
الدين ، وقال الآخرون يقيح لأنه عبث .

الخامس : ان يعلم أو يغلب على ظنه انه لا يؤدي الى مضرة
فى ماله أو فى نفسه الا أنه يختلف بحسب اختلاف الأشخاص . فان

(١٢) القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - تحقيق د .
عبد الكريم عثمان ص ١٤١ .

كأن المرء بخيـث لا يؤثـر فـى حاله الشتم والضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه ، وإن كان ممن يؤثـر ذلك فـى حاله ويحط مرتبته فإنه لا يجب • وفى أن ذلك هل يحسن ، ينظر ، فإن كان الرجل ممن يكون فـى تحمله لتلك الملة أعزاز الدين حسن والا فلا •

وعلى هذا يجعل ما كان من الحسين بن على عليهما السلام لما كان فـى صبره على ما صبر أعزازا لدين الله عز وجل ولهذا نبأهـى به سائر الأمم فنقول : لم يبق من ولد الرسول صلى الله عليه وسلم الا سبط واحد فلم يترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حتى قتل فـى ذلك (١٣) •

• ويبين القاضى عبد الجبار أن المقصود بالأمر بالمعروف ايقاع المعروف وبالنهى عن المنكر زوال المنكر ، فإذا ارتفع الفرض بالأمر السهل لم يجز العدول عنه الى الأمر الصعب • وهذا مما يعلم عقلا وشرعا ، أما عقلا فلأن الواحد منّا اذا أمكنه تحصيل الفرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه الى الأمر الصعب • وأما الشرع فهو قوله تعالى « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما • فإن بغت احدهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء الى أمر الله » (١٤) فانه تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولا ، ثم بعد ذلك بما يليه الى أن انتهى الى المقاتلة (١٥) •

ويذهب أبو على الجبائى ويتابعه فـى ذلك القاضى عبد الجبار الى أن المعروف على قسمين : احدهما واجب والاخر ليس بواجب •

(١٣) المرجع السابق من ١٤٢ - ١٤٣

(١٤) سورة الحجرات آية ٩

(١٥) المرجع السابق من ١٤٤

فالأمر بالواجب واجب وبالنافلة نافلة وذلك لأن حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحسن على حال المأمور به . هذا في المعروف وأما المنكر فكله من باب واحد في أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشرائط . وليس لقائل أن يقول أن من المناكير ما يكون صغيرة ، فكيف يلزم النهي عنها لأنه مأمون صغيرة الا ويجوزها كبيرة ، فإن النهي عن المنكر إنما وجب لصحته والقبح ثابت في الصغيرة شأنه في الكبيرة .

فإن قيل : كيف يمكنكم القول بأن المناكير كلها من باب واحد وقد علمنا أن في المناكير ما الاجتهاد فيه مجال ، ومنها ما ليس كذلك .

والأصل في الجواب عن ذلك أن الاجتهاد إنما يدخل في أن ذلك الشيء منكر أم لا ، فأما إذا ثبت كونه منكرا فلا مجال للاجتهاد في وجوب النهي عنه (١٦) .

وهناك فرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من حيث أن في الأمر بالمعروف يكفي مجرد الأمر به و لا يلزمنا حمل من ضيعه عليه حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملا ، وليس كذلك النهي عن المنكر فإنه لا يكفي فيه مجرد النهي عند استكمال الشرائط حتى نمنعه منعا ولهذا قلنا ظفر بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك فإن الواجب علينا أن ننهاء بالقول اللين فإن لم ينته خشنا له القول فإن لم ينته ضربناه فإن لم ينته قاتلناه الى أن يترك ذلك (١٧) .

ويذهب القاضي عبد الجبار الى أن الأمر بالمعروف والنهي

(١٦) المرجع السابق ص ١٤٦

(١٧) المرجع السابق ص ٧٤٥

عن المنكر على ضربين : أحدهما مالا يقوم به الا الأئمة والثاني
ما يقوم به كافة الناس .

أما مالا يقوم به الا الأئمة فذلك كإقامة الحدود وحفظ بيضة
الاسلام وسد الثغور وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والأمراء وما
أشبه ذلك وأما ما يقوم به غيرهم من إقناء الناس فهو كشرب الخمر
والسرقة والزنا وما أشبه ذلك ولكن اذا كان هناك امام مفترض الطاعة
فألرجوع اليه اولى (١٨) .

٤ - أركان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

ونجد الامام الغزالي يقسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الى
أربعة أركان ، فالأركان في الحسية التي هي عبارة شاملة للأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر أربعة : المحتسب والمحتسب فيه والمحتسب
عليه ونفس الاحتساب ، فهذه أركان ولكل واحد منها شروط :

الركن الأول : المحتسب :

وله شروط وهو أن يكون مكلفا مسلما قادرا عادلا فيخرج منه
المجنون والصبي والكافر والعاجز ويدخل فيه آحاد الرعايا وأنه لم
يكونوا ماذونين فان الآيات والأخبار تدل على أن كل من رأى منكرا
فسكت عليه عصي ، إذ يجب تهيئه أينما رآه وكيفما رآه على العموم
ويدخل فيه الفاسق والرقيق والمرأة .

الركن الثاني : ما فيه الحسبة :

وهو كل منكر موجود في الحال ظاهر للمحتسب بغير تجسس معلوم كونه منكرا بغير اجتهاد فكل ما هو في محل الاجتهاد فلا حسبة فيه ، فليس للحنفى أن ينكر على الشافعى اكله الضب والضبع ومتروك القسمة ولا للشافعى أن ينكر على الحنفى شربه النبيذ الذى ليس بمسكر وتناوله ميراث ذوى الأرحام وجلوسه فى دار أخذها بشفعة الجوار الى غير ذلك من مجارى الاجتهاد .

وكونه منكرا نعى به أن يكون محذور الوقوع فى الشرع وعدلنا لفظ المعصية الى هذا لأن المنكر أعم من المعصية ، إذ من رأى صبيا أو مجنونا يشرب الخمر فعليه أن يريق خمره ويمنعه وكذا أن رأى مجنونا يزنى بمجنونة أو بهيمة فعليه أن يمنعه منه وليس ذلك لتفاحش صورة الفعل وظهوره بين الناس بل لو صادف هذا المنكر فى خلوة لوجب المنع منه وهذا لا يسمى معصية فى حق المجنون ، إذ معصية لا عاصى بها محال فلفظ المنكر أدل عليه وأعم من لفظ المعصية ، وقد أدرجنا فى عموم هذا الصغيرة والكبيرة فلا تختص الحسبة بالكبائر بل كشف العورة فى الحمام والخلوة بالأجنبية واتباع النظر للنسوة الأجنبية كل ذلك من الصفات ويجب النهى عنها (١٩) .

الركن الثالث : المحتسب عليه :

وشروط أن يكون لصفة يصير الفعل الممنوع منه فى حقه منكرا وأقل ما يكفى فى ذلك أن يكون انسانا ولا يشترط كونه مكلفا ، إذ بينا أن الصبى لو شرب الخمر منع منه واحتسب عليه وإن كان قبل

(١٩) الغزالى - احياء علوم الدين - الجزء السابق ص ٣٥ - ٣٦

البلوغ ولا يشترط كونه مميزا ، اذ بينا ان المجنون لو كان يزنى
بمجنونة او يأتى بهيمة لوجب منعه منه (٢٠) .

الركن الرابع : نفى الاحتساب :

وله درجات وآداب : اما الدرجة الاولى : وهى التعرف ونفى
به طلب المعرفة بجريان المنكر وذلك منهى عنه وهو التجسس فلا ينبغي
ان يسترق السمع على دار غيره ليسمع صسوت الأوتار ولا ان
يستششق ليدرك رائحة الخمر ولا ان يمس ما فى ثوبه ليعرف شكل
المزمار ولا ان يستخير من جيرانه ليخبروه بما يجرى فى داره . .
نعم ، لو أخبره عدلان ابتداء من غير استخبار بأن فلانا يشرب
الخمر فى داره وبأن فى داره خمرا أعدده للشرب فله اذ ذلك ان يدخل
داره ولا يلزمه الاستئذان ويكون تخطى ملكه بالدخول للتوصل الى
دفع المنكر ككسر رأسه بالضرب للمنع مهما احتاج اليه وان أخبره
عدلان أو عدل واحد (٢١) .

الدرجة الثانية : التعريف : فان المنكر قد يقدم عليه المقدم بجهله
واذا عرف أنه منكر تركه كالسوادى (الجاهل من اهل الريف) يهمل
ولا يحسن الركوع والسجود فيعلم ان ذلك لجهله بأن هذا ليست
بصلاة ولو رضى بأن لا يكون مصليا لترك أصل الصلاة فيجب تعريفه
بالمخالف عن غير عتف وذلك لأن فى ضمن التعريف نسبة الى الجهل
والحق والتجهيل اizard وقلنا يرضى الانسان بأن ينسب الى الجهل
بألا مورا لاسيما بالشرع (٢٢) .

(٢٠) المرجع السابق ص ٤٩

(٢١) المرجع السابق ص ٤٤

(٢٢) المرجع السابق ص ٤٥

الدرجة الثالثة : النهى بالوعظ والنصح والتخويف بالله تعالى
وذلك فيمن أصر عليه بعد أن عرف كونه منكرا .

الدرجة الرابعة : السب والتعنيف بالقول الغليظ الخشن وذلك
يعدل اليه عند العجز عن المنع باللطف وظهور مبادئ الاصرار
والاستهزاء بالوعظ والنصح .

الدرجة الخامسة : التخيير باليد وذلك ككسر الملامى وارقة
الخمير وخلع الحرير من رأسه ومن بدنه ومنعه من الجلوس عليه
ودفعه عن الجلوس على مال الغير .

الدرجة السادسة : التهديد والتخويف كقوله دع عنك هذا أو
لاكسرن رأسك أو لأضرين رقبتك أو لأمرن بك وما أشبهه ، وهذا
ينبغي أن يقدم على تحقيق الضرب إذا أمكن تقديمه .

الدرجة السابعة : مباشرة الضرب باليد والرجل وغير ذلك
مما ليس فيه شهر سلاح ، وذلك جائز للأحاد بشرط الضرورة
والاقتضار على قدر الحاجة في الدفع فإذا اندفع المنكر فينبغي أن
يكفى (٢٣) .

الدرجة الثامنة : أن لا يقدر عليه بنفسه ويحتاج فيه الى إخوان
يشبهون السلاح ، وربما يستعين الفاسق أيضا بأخوانه . ويؤدى ذلك
الى أن يتقابل الصنفان ويتقاتلا فهذا قد ظهر الاختلاف في احتياجه
الى إذن الامام .

فَقَالَ قَاتِلُونَ : لَا يَسْتَقِلُّ أَحَادُ الرِّعْيَةِ بِذَلِكَ لِأَنَّهُ يُؤْدِي إِلَى
تَحْرِيكِ الْفِتْنِ وَهِيَجَانِ الْفَسَادِ وَخَرَابِ الْبِلَادِ .

وَقَالَ آخَرُونَ : لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْإِذْنِ وَهُوَ الْإِقْبَاسُ لِأَنَّهُ إِذَا جَازَ
لِلْأَحَادِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَإِوَاتَلَ دَرَجَاتِهِ تَجَرَّ إِلَى ثَوَانٍ ، وَالثَّوَانِي إِلَى
ثَوَالِثٍ وَقَدْ يَنْتَهَى لَا مُحَالَةَ إِلَى التَّضَارِبِ وَالتَّضَارِبُ يَدْعُو إِلَى
الْتِمَازِ قَلِيلًا يَنْبَغِي أَنْ يَبَالِيَ بِلَوَازِمِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَمُنْتَهَاهُ تَجْنِيدُ
الْجُنُودِ فِي رِضَا اللَّهِ وَدِفْعِ مَعَاصِيهِ ، وَنَحْنُ نَجُوزُ لِلْأَحَادِ مِنَ الْغَزَاةِ
أَنْ يَجْتَمِعُوا وَيَقَاتِلُوا مَنْ أَرَادُوا مِنْ فِرْقِ الْكُفَّارِ قَمْعًا لِأَهْلِ الْكُفْرِ فَكَذَلِكَ
قَمَعَ أَهْلَ الْفَسَادِ جَائِزٌ لِأَنَّ الْكَافِرَ لَا بَأْسَ بِقَتْلِهِ ، وَالْمُسْلِمَ أَنْ قَتَلَ فَهُوَ
شَهِيدٌ فَكَذَلِكَ الْفَاسِقُ الْمُنَاضِلُ عَنْ فَسَقِهِ لَا بَأْسَ بِقَتْلِهِ وَالْمَحْتَسِبُ
الْحَقُّ أَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَهُوَ شَهِيدٌ (٢٤) .

وَإِذَا كَانَ هُنَاكَ دَرَجَاتٌ لِلْإِحْتِسَابِ عِنْدَ الْغَزَاةِ فَهُنَاكَ أَيْضًا
أَدَابٌ لِلْمَحْتَسِبِ مَصْدَرُهَا ثَلَاثُ صِفَاتٍ وَلَعَلْنَا نَلَاظُ هُنَا أَنَّ الصِّفَاتِ
الْأَخْلَاقِيَّةَ هِيَ الصِّفَاتُ الْأَسَاسِيَّةُ وَهَذِهِ الصِّفَاتُ هِيَ الْعِلْمُ وَالْوَرَعُ
وَحُسْنُ الْخُلُقِ ، أَمَّا الْعِلْمُ فَلْيُعْلَمُ مَوَاقِعُ الْحَسْبَةِ وَحُدُودُهَا وَمَجَارِيهَا
وَمَوَانِعُهَا لِيَقْتَصِرَ عَلَى حَدِّ التَّشْرِعِ فِيهِ .

وَالْوَرَعُ لِيُرَدِّعَهُ عَنِ مَخَالَفَةِ مَعْلُومِهِ ، فَمَا كُلُّ مَنْ عَمِلَ
بِعِلْمِهِ بَلْ رِيمًا يَعْلَمُ أَنَّهُ مُسْرِفٌ فِي الْحَسْبَةِ وَزَائِدٌ عَلَى الْحَدِّ الْمَأْدُونِ
فِيهِ شِسْرَعًا وَلَكِنْ يَحْمِلُهُ عَلَيْهِ غَرَضٌ مِنَ الْأَغْرَاضِ ، وَلَيْكُنْ كَلَامُهُ
وَوَعْظُهُ مَقْبُولًا فَإِنَّ الْفَاسِقَ يَهْزَأُ بِهِ إِذَا احْتَسِبَ وَيُورِثُ ذَلِكَ جَرَاءَةً
عَلَيْهِ .

وأما حسن الخلق فليتمكن به من اللطف والرفق وهو أصل الباب وأسبابه والعلم والورع لا يكفيان فيه ، فإن الغضب إذا هاج لم يكن مجرد العلم والورع في قمعه ما لم يكن في الطبع قبوله بحسن الخلق ، وعلى التحقيق فلا ينم الورع إلا مع حسن الخلق ، والقدرة على ضبط الشهوة والغضب وبه يصبر المحتسب على ما أصابه في دين الله وإلا فإذا أصيب عرضه أو ماله أو نفسه بشتى أو ضرب نسي الصبابة وغفل عن دين الله واشتغل بنفسه بل ربما يقدم عليه ابتداء لطلب الجاه أو الاسم (٢٥) .

٥ - نظرية نقدية :

هذا ما نجده عند الأشاعرة من قولهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا الاتجاه الأخلاقي للأشاعرة يعتبر اتجاهًا عمليًا فهو يضع الحدود والشروط للشخص الذي يقوم بهذه المهمة داخل المجتمع فكل مسلم يستطيع أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر طالما يستطيع ذلك وبالشروط التي وضعها الأشاعرة أن الدين الإسلامي لا ينظر بعين الاعتبار إلى الفرد فقط ولكن ينظر أيضًا بعين الاعتبار إلى الجماعة فالمسلم الحق لا يكفي فقط أن يصلي ويصوم ويمتنع عن شرب الخمر ولكنه أيضًا الذي يأمر الآخرين بإقامة الصلاة والصوم وينهاهم عن شرب الخمر وبالجملته الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر « الذين أن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور » (٢٦) .

(٢٥) المرجع السابق ص ٥٢

(٢٦) سورة الحج آية ٤١

فالفرد لا يعيش فى عزلة عن مجتمعه ، فاذا كان المجتمع يؤثر
فى الفرد فان الفرد ايضا يؤثر فى مجتمعه الذى يعيش فيه ولذلك
يجب على المسلم ليس فقط أن يعمل بأوامر الله ونواهيه بل يجب
ايضا أن ينقل هذه الأوامر والنواهي الى الآخرين وهذه هى الاخلاق
الاجتماعية التى اتى بها الاسلام وذهب اليها الأشاعرة .

الفصل العاشر

الثواب والعقاب

١ - الثواب والعقاب فى القرآن :

ان التاكيد على البعث واليوم الآخر والثواب والعقاب من المسائل الايمانية التى اكد عليها الاسلام فالقرآن يربط بين الايمان واليوم الآخر « من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (١) وفى حديث النبى صلى الله عليه وسلم عن الايمان « ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » .

ومن مظاهر الاهتمام بالبعث واليوم الآخر اكثر ذكره فى القرآن حتى اننا لا نكاد نمر على صحيفة من صحائف القرآن الا ونجد فيها حديثا عن اليوم الآخر وما سنيكون فيه من الأحداث والأحوال بأساليب كثيرة ومتنوعة ، كذلك تجد القرآن يفصل احوال ذلك اليوم تفصيلا قلما نجده فى أمور الغيب الأخرى .

ومن مظاهره ايضا كثرة ما سماه الله من الأسماء التى يدل كل واحد منها على ما سيقع فيه من الأحوال فمن أسمائه فى القرآن :

(١) سورة البقرة آية ٦٢

القيامة والساعة والآخرة ويوم الدين ويوم الحساب ويوم الفتح ويوم التلاق ويوم الجمع ويوم التغابن ويوم الخلود ويوم الخروج ويوم الحسرة ويوم القنادر والأزفة والطامة والصاخة والحاقة والغاشية والواقعة وغيرها (٢) .

ومن أسباب التأكيد على البعث واليوم الآخر انكار الكافرين وتعجبهم واستغرابهم « ق » والقرآن المجيد ، بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب ، أنذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد « (٣) » فيستبعدون عودتهم بعد موتهم وبعد أن يصيبروا ترابا .

ونجد القرآن يرد عليهم في أكثر من موضع ويبين لهم أن الإيمان بالمعاد لا ينكره العقل بل يؤيده فالذي أنشأ المخلوقات أول مرة من السهل عليه أن يعيدها أخرى بل له أمثلة في حياة الناس وشواهد من صنع الخالق سبحانه وتعالى « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيى العظام وهي رميم ؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون ، أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » (٤) .

وحكمة ذلك الاهتمام البالغ بالبعث واليوم الآخر ما فيه من جنة ونار وحساب وثواب وعقاب وقور وخسران مما له أشد الأثر

(٢) د . محمد نعيم ياسين - الإيمان - أركانه - حقيقته - نواقضه
ص ٤٢

(٣) سورة ق آية ١ - ٣

(٤) سورة يس آية ٧٨ - ٨١

فى توجيه الانسان وانضباطه والتزامه بالعمل الصالح وتقوى الله عز وجل وشئان ما بين اثنين : أحدهما لا يعتقد بيعث ولا حساب على أعماله وأقواله ولا تفيد غير مصلحته الشخصية ومنفعته الذاتية ، وآخر يعتقد بيوم يحاكم فيه الانسان على أعماله وأقواله أمام أعدل العادلين فيثاب على الخير ويعاقب على الشر ، فالأول يفلت من أى ضابط سوى هواه وشهوته والغاية عنده غاية انانية تبرر اية وسيلة وأى خلق وأى عمل مهما كان ضرره ، والآخر منضبط فى حدود الحق والخير والصلاح وهو الأمور التى لها وزن واعتبار عند الله فى ذلك اليوم كما قال تعالى « والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ، ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون » (٤) .

فالغرض من البعث هو اثابة المطيع وعقاب العاصى على أعمالهم التى فعلوها فى الدنيا سواء بالخير أو بالشر « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » (٥) فالله سبحانه وتعالى عادل فى حكمه لا يظلم أحدا من العالمين « ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون ياويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ريبك أحدا » (٦) .

(٤) سورة الأعراف آية ٨ - ٩

(٥) سورة الزلزلة آية ٧ - ٨

(٦) سورة الكهف آية ٤٩

٢ - الرد على من يتكرر إعادة المعضوم :

ولذلك نجد انه قبل ان يذهب الأشاعرة الى قولهم بثواب الطائع وعقاب العاصي يريدون على من يتكرر إعادة المعضوم وقد استغل هؤلاء عدة أدلة على رأيهم :

الأول : انه نفى محض فلا يحكم عليه بإمكان العود .

الثاني : انه لو أمكن لوقوع ولو وقع لم يتميز عن مثله المبتدأ معه حال عوده .

الثالث : انه لو أمكن لأمكن إعادة الوقت المبتدأ فيه وأعادته فيه فيكون مبتدأ معاداً معاً وهو محال (٧) .

ويرد البيضاوى على الاعتراض الأول بأن القول انه لا يصح الحكم عليه بإمكان العود حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون الحكم عليه بإمكان إعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحاً يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بإمكان العود صحيحاً وهو المطلوب ، وأجيب عن الثانى بأن كل مثليه فهما متمايزان بالشخص فى الخارج لا محالة وان اشتبه علينا والاى وان لم يتميز المثلان بالشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله وقوع مثله حتى يلزم أن يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم وقوع مثله فيجوز أن يفرق بينهما ببعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحاً يلزم جواز وقوع شخصين ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق ، وأجيب عن الثالث بأن إعادة ذلك الوقت لاتستلزم

كونه مبتدأ فإن كون الشيء مبتدأ يعرض للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا الأمر غير متحقق في المعاد ، إذ المعاد مسبق بحدوث وهو حدوثه أولا فلا يلزم أن يكون مبتدأ ومعادا معا بل يكون معادا وقيل العدم كان مبتدأ أو يجوز أن يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين (٨) .

فكان على الأشاعرة إذن أن يقولوا بإعادة المعدم قبل قولهم بالثواب والعقاب وهذه نتيجة منطقية لأنه لا يمكنه أن يكون هناك ثواب للإنسان الطائع وعقاب للعاصي إلا إذا ذهبنا إلى أن هناك بعث وعودة بعد الموت وإعادة ذلك الشيء المعدم ووجود الجنة والنار ومن ثم الثواب للمطيعين والعقاب للعاصين .

٣ - الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه :

والثواب هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة وذهب الأشاعرة إلى أن الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب ولا يكون الثواب على الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية فإنه لا يجب على الله شيء وكل ميسر لما خلق له فالطائع موفق ميسر لما خلق له وهو الطائع والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية وليس للعبد في ذلك تأثير والله تعالى يخلد المؤمن الوفي للطاعات في جناته وفاء بوعده قال عز من قائل « أن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبدلون فيها حولا » (٩) ويعذب الكافر المعاند المعرض

(٨) المرجع السابق ص ٢١٥ - ٢١٦

(٩) سورة الكهف آية ١٠٧ - ١٠٨

عن الحق في نيرانه أبدا بمقتضى وعيده في قوله تعالى « أن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها » (١٠) •

ثم يستدل الأشاعزة على أن المؤمن العاصي لا يخلد في النار بل يدخله الله الجنة بعد عقابه وذلك بعدة آية :

الأول : قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » (١١) والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والإيمان أعظم الخيرات فيجب أن يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب إذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده •

الثاني : قوله تعالى « قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله أن الله يغفر الذنوب جميعا » (١٢) خص عنه الشرك بقوله تعالى « أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (١٣) فيبقى معمولا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد •

الثالث : قوله عليه الصلاة والسلام « من قال لا اله الا الله دخل الجنة » والمؤمن العاصي قال لا اله الا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده (١٤) •

(١٠) سورة البينة آية ٦

(١١) سورة الزلزلة آية ٧

(١٢) سورة الزمر آية ٥٣

(١٣) سورة النساء آية ٤٨

(١٤) البيضاوي - مطالع الانظار ص ٢٢٤ •

وتذهب المعتزلة الى أن الثواب على الطاعة حق على الله تعالى واجب عليه وذلك مُوجهيه الأول أن الله تعالى شرع التكليف الشاق فلا يخلو أما أن يكون شرعها لا لغرض أو لغرض والأول باطل لأن شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل والثاني لا يخلو أما أن يكون الغرض عائداً اليه أو عائداً اليها والأول باطل لاستحالة عودة الفوائد اليه والثاني وهو أن يكون الغرض عائداً اليها لا يخلو أما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع ضرر والثاني باطل لو كان الغرض دفع الضرر لكان ابقاؤنا على العدم أولى لأنه لو ابقانا على العدم لاسترحنا ولم نحتج الى تلك المشاق والاعتاب بها لكن لما لم يبقنا على العدم دل على أن الغرض ليس دفع الضرر والأول وهو أن يكون الغرض حصول المنفعة لنا أما أن يكون منفعة سابقة على التكليف مثل الوجود والأعضاء الظاهرة والباطنة والحياة والصحة وما تتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلاً لأنه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم على أحد ثم يكلفه المشاق من غير أن يحصل للمكلف نفع حال التكليف أو بعده وأما أن يكون الغرض من التكليف منفعة لاحقة أى منفعة تحصل بعد التكليف وهو المطلوب فإن الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف فثبت أن الغرض من التكليف هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تعالى ، الثاني قوله تعالى « وحوّر عين كأمثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون » (١٥) يدل على أن العمل سبب للثواب .

ويرد الأشاعرة على قول المعتزلة هذا بالنسبة للوجه الأول بأنه لا غرض لمفعول الله تعالى ولا علة لحكمه ومع هذا فلم لا يكفي

أن يكون الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف قبيحا منه والمعتزلة أوجبوا الشكر والنظر في المعرفة لأجل ما سبق من نعمة وفي الجواب على الوجه الثاني أن الآية وهي قوله تعالى «جزاء بما كانوا يعملون» لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى فلا نسلم أنه أجزاء الشيء يجب ترتبه عليه بل يكفي لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة ودليلا له (١٦) .

ونجد المعتزلة والخوارج يوجبوا على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب الكبيرة بوجوه ثلاثة الأول أن العفو عن الكافر وصاحب الكبيرة يقتضى التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب والتسوية بينهما تنافى العدل بالضرورة لكنه تعالى عدل بالاتفاق ، الثاني أن شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تكن بحيث تقطع بالعقاب على الفسوق كان ذلك اغراء منه تعالى على ارتكاب الفسوق لأننا لو شككتنا في العقاب على الفسوق وشهوة الفسوق وداعيتها مخلوقة فينا لم نترك الفسوق لأجل تحقق الوصول إلى المشتهيات مع الشك في العقاب عليه ، الثالث أن الله تعالى أخبر بأن الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى «وسيق الذين كفروا إلى جهنم زمرا» (١٧) وقوله «ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا» (١٨) والحلف في خبر الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار .

ونجد الأشاعرة هنا لا يوجبون عقاب العاصي في ردهم على الخوارج والمعتزلة فالجواب عن الاستعراض الأول أن العفو عن

(١٦) البيضاوى - مطالع الانظار - ص ٢٢١

(١٧) سورة الزمر آية ٧١

(١٨) سورة مريم آية ٨٦

العاصى لا يقتضى التسوية بينه وبين المطيع لأنه تعالى وإن لم يعذب العاصى لكنه تعالى لا يثيبه أثابة المطيع فلا يلزم التسوية على تقدير العقو عن العاصى وعن الثانى أنه لا يلزم القطع بالعقاب فى الامتناع عن المعاصى فإن تغليب طرفى العقاب على العقو بالتهديد والتوعيد كاف فى الاحجام أى المنع وأيضا لو كان العقو قبل التوبة يقتضى الاغراء على الفسوق لكان العقو بعد التوبة يقتضى الاغراء أيضا وعن الثالث أنه لا يدل شىء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة فى نفسه بل غاية ما فى الباب أنها تدل على وقوع العقاب ولا تدل على أن الكبيرة موجبة للعقاب (١٩) .

وذهبت الخوارج الى أن من قارف ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة حبط عمله ومات مستوجبا للخلود فى العذاب الاليم وصاروا الى أنه يتصف بكونه كافرا اذا اجترم ذنبا واحدا والمعتزلة وافقوا الخوارج فى المصير الى استحقاق الخلود ولكنهم فارقوا الخوارج من وجهين: أحدهما أنهم لم يصفوا مرتكب الكبيرة بالكفر ولم يصفوه بالايمان وزعموا أنه على منزلة بين المنزلين ورسموه فيها بكونه فاسقا وفارقوهم من وجه آخر فقالوا استحقاق الخلود فى العقاب يختص بالكبائر وجملة الذنوب كبائر عند الخوارج والمعتزلة قسموا الذنوب الى الصغائر والكبائر .

ويرد امام الحرمين الجوينى على الخوارج والمعتزلة فى قولهم أن مرتكب الكبيرة يخلد فى النار اذا لم يوفق الى التوبة فيقول : من أصلكم أن الوعيد على التأييد يستحق بزلة واحدة ويحبط لأجلها ثواب الطاعات وذلك مع تسليم فاسد أصولكم فى العقول مستحيل فإن مرجع العقول ومداركها الى أمثلة الشاهد . ونحن نعلم أن من

خدم غيره وبلغ جهده دائما فى رعاية حقه مائة سنة فصاعدا ، ثم بدرت منه بادرة واحدة فليس يحسن احباط جميع حسناته بسيئة واحدة وان كان الثواب والعقاب متنافيين فليس الثواب بأن يحط ويحبط بأولى من العقاب بأن يسقط والشرع يدل على درء السيئات بالحسنات فاحباط العقاب أحق وقد قال الله تعالى « ان الحسنات يذهبن السيئات » (٢٠) •

ثم الطاعات ثابتة على حقائقتها صحيح ادائها والاصرار على الكبيرة لو كان بدرا ثواب الطاعات لكان ينافى مسحتها كالردة ومفارقة السنة فانها لما كانت محبطة كانت منافية لصحة العبادات • ثم الثواب يستحق على الطاعات عندهم لحسنها ووقوعها طاعات وذلك يتحقق مع الكبيرة الواحدة تحققه دونها •

فان قالوا : مرتكب الكبيرة فاسق مخالف والجمع بين الثواب وبين سمة الفسوق متناقضة فان الثواب يؤذن بالولاية والفسوق ينافيها • قلنا : لا خلاف أنه موصوف بكونه مطيعا بطاعته موافقا موحدا وكل ما ذكرناه من سمات الأولياء • ثم انما يتناقض اجتماع سمة المشاقة والموافقة فى الوقت الواحد ولا بعد فى المخالفة فى الشيء والموافقة فى غيره • ثم ان لم يكن من الاحباط والاسقاط بد فهلا احبطتم العقاب وغلبتم الثواب كما قررناه •

وربما استدل اصحاب الوعيد بظاهر من الكتاب فمما تمسكوا به قوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » (٢١) وقد كثر كلام المفسرين فى الآية وقد قال ابن عباس فى

(٢٠) سورة هود آية ١١٤

(٢١) سورة النساء آية ٩٣

تأويل الآية « ومن يقتل مؤمنا » مستحلا قتله والعمد على الحقيقة
 إنما يصدر من المستحل فأما « نعتقد أن القتل من أعظم الكبائر
 فيجرئه هواء » ويزعه اعتقاده فلا يقدم على الأمر الا خائفا وجلا وآية
 ذلك أن الرب تعالى لما ذكر القصاص ووجوبه لم يقرنه بالوعيد
 والخلود وحيث ذكر الخلود لم يتعرض لوجوب القصاص وذلك
 اصدق دلالة على أن التوعد بالخلود للكافر المستحل الذي لا تجرى
 عليه ظواهر الأحكام فإن الحربى الذى لم يلتزم احكامنا اذا قتل
 لم يقض عليه بوجوب القصاص .

ثم ان الخلود وان كان ظاهرا فى التأييد فليس هو نصا فيه
 وقد يطلق والمراد به اعتداد مدة وتطاول امد وعلى هذا التأويل تحيا
 الملوك بتخليد الملك واصحاب الوعيد قاطعون بمعتقدهم والظاهر
 المتعرض للاحتمال لا يفيد القطع .

ثم يعارض استدلالهم بالاحتجاج بقوله تعالى « ان الله لا يغفر
 أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (٢٢) . وهذا نص فى
 موضع النزاع ولا سبيل الى حمل الآية على التوبة من وجهيه :
 أحدهما أن قبول التوبة حتم عندهم فلا يفيد تعلق المغفرة بالمشيئة
 والثانى أنه تعالى فرق بين الشرك وبين ما دونه والتوبة عند الشرك
 تحبطه وتجه كما أن التوبة عن المعاصى تسقط أوزارها (٢٣) .

والحق مع الامام الجوينى فانه ليس من المعقول أن تحبط اعمال
 المؤمن بارتكاب ذنب من الذنوب لم يوفق فى التوبة منه ويصبح

(٢٢) سورة النساء آية ٤٨

(٢٣) الجوينى - الارشاد - تحقيق د . محمد يوسف موسى ، على
 عبد المنعم ص ٢٨٥ - ٢٨٩

مخلدا في النار لأن هذا سيجعله مساويا للكافر الذي ينكر الألوهية
 وشقان بين الاثنين فهذا إنسان يقر بالوحدانية لله تعالى وذلك منكر
 لوجود الله تعالى فالمؤمن أتى بأعظم الخير والكافر أتى بأقبح الشر
 وفي الحديث يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله
 تعالى « أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من
 إيمان » (٢٤) والإنسان ليس معصوما من الخطأ وليس هناك إنسان
 خاليا من الذنوب وهذا الإنسان المؤمن الذي عاش حياته طائعا لله
 ثم أذنب ذنبا من الذنوب ليس من العقل والحكمة أن يحبط الله أعماله
 الطيبة بهذا الذنب فالحق تعالى رحيم بعباده وقد سبقت رحمته غضبه
 « نبيء عيساى أنى أنا الغفور الرحيم وأن عذابى هو العذاب
 الأليم » (٢٥) ولذلك فرأى الضوارج والمعتزلة يتنافى مع الناحية
 الخلقية لأنه بعيدا عن الرحمة والحكمة والعدل أما رأى الأشاعرة
 فهو مقنع عقليا وخلقيا ومقبول من الناحية الدينية .

٤ - دوام الثواب والعقاب :

والثواب والعقاب عند الأشاعرة دائمان فإن قيل القول بدوام
 الثواب والعقاب غير معقول وذلك لثلاثة وجوه الأول القوى الجسمانية
 لا تقوى على أعمال غير متناهية لأن القوة الجسمانية منقسمة بانقسام
 محلها فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا إذا
 حرك جسمها أعنى نصف ذلك الجسم من ذلك المبدأ لأن نسبة الأثرين
 كنسبة المؤثرين ولما كانت قوة كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم
 وتحريك نصف الجسم مقتناه فيكون تحريك كل الجسم أيضا مقتاهيا

(٢٤) سورة الحجر آية ٤٩ - ٥

(٢٥) الزركشى - معنى لا اله الا الله - تحقيق على محبى الدين داغى

لأن ضعف المتناهي متناهى وأما أن يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد على قوة نصف الجسم كان الشيء مع غيره أى نصف القوة مع النصف الآخر كالشيء لاعم غيره أى كنصف القوة بدون النصف الآخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف الجسم تكون حركات كل القوة زائدة على حركات نصف القوة لأن نسبة الأثرين كنسبة المؤثرين فإثر القوة الزائدة زائدة على أثر القوة الناقصة والغرض ان الجسمين تحركا من مبدأ واحد فوقعت الزيادة على غير المتناهي من الجهة التى هو بها غير متناهى فيلزم أن يكون ما فرضناه غير متناهى متناهيا وهو محال فيثبت ان الجسم لايقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين فلا يكون الثواب والعقاب دائمين والاعتراض الثانى ان البدن مؤلف من العناصر الأربعة الأرض والماء والهواء والنار والحرارة لاتزال تنقص الرطوبة المتناهية التى هى فى البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية وتفضى الى انطفاء الحرارة لأن الرطوبة مركب الحرارة فإذا زالت الرطوبة بالكلية انطفئت الحرارة فأنفضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين أما الاعتراض الثالث فلو كان العقاب فى النار دائما لكانت الحياة باقية دائمة لأن تعذيب غير الحى غير ممكن فيلزم دوام الحياة مع دوام الاحتراق ودوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول .

ويرد الأشاعرة على تلك الاعتراضات لاثبات دوام الثواب والعقاب فالاعتراض الأول مبنى على نفى الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد لو كان موجودا يكون جسما مؤلفا من الجواهر الفردة فلايلزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه فانه يجوز أن تكون القوة حالة فى المجموع من حيث هو مجموع فتتعدم القوة عند انقسام المحل ومبنى على سريان القوة فى محلها الذى هو الجسم

بيان أن الجوهر الفرد وأن سلم أنه متقلى والجسم متصل واحد لكن
 لا تسلم أن القوة منقسمة بانقسام محلها وإنما يلزم عن انقسام محل
 القوة انقسام القوة إذا كانت القوة سارية في محلها لكن سريان
 القوة في محلها ممنوع ومبنى على أن جزء القوة قوة لها تأثير وهو
 ممنوع لجواز أن يكون تأثير القوة مشروطا بأن تكون القوة على
 وجه خاص فإذا قسم القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذى
 هو في بعض الجسم لم يتحقق فيه ما هو شرط التأثير فلم يكن له
 تأثير والحاصل أن هذا الوجه مبنى على المقدمات الثلاث نفى
 الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وأن جزء القوة قوة والمقدمات
 الثلاث ممنوعة والبرهان لم يقم على المقدمات وأن سلم هذه المقدمات
 فإنها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو
 صح أن القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية فهو مدفوع
 هنا لأن القوى عندنا عرض فعمل العرض الذى هو القوة يفنى
 ويتجدد عرض آخر هو قوة أخرى مثل القوة الفانية فيفعل فصلا
 آخر مثل الفعل الأول وحينئذ لا يلزم من دوام الثواب والعقاب أن
 تكون القوى الجسمانية قوية على أفعال غير متناهية بل تكون قوى
 متعاقبة على التجدد غير متناهية تقوى على أفعال غير متناهية وهذا
 ليس ممنوع ولا دليل على امتناع هذا ، وأما الوجه الثانى فممنوع
 لأن القول بأن الأبدان مؤلفة من العناصر مبنى على القول بالمزاج
 وتركيب المواليد المعادن والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقينى
 ولئن سلم القول بالمزاج وتركيب المواليد من العناصر فتأثير الحرارة
 في الرطوبة المتناهية إنما يفضى الي فنائها لو امتنع ورود الغذاء
 على البدن بمقدار ما يتحلل منه ممنوع فإنه يجوز أن يورد الغذاء
 على البدن بمقدار ما يتحلل منه وحينئذ كلما قنى شيء من الرطوبة

يرد الغذاء على البدن بمقدار ما فنى فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث ممنوع فأننا لا نسلم أن دوام الحياة مع دوام الاحتراق غير معقول وإنما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطاً للحياة وهو ممنوع فإن اعتدال المزاج ليس شرطاً لبقاء الحياة بل الحياة باقية ببقاء الفاعل المختار وأيضاً فإن من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ بها كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد أن يجعل الله تعالى بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يتهرب ولا يحترق ولا يموت بالنار (٢٦) .

٥ - نظرية نقضية :

وإذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى أن الثواب فضل من الله تعالى والعقاب عدل منه بدون وجوب على الله في الثواب أو العقاب فليس معنى ذلك أنهم أخلفوا وعد الله أو أنهم ينسبون الظلم إلى الله تعالى ولكنهم فقط نفوا الوجوب على الله تعالى فسبحانه وتعالى لا يخلف الميعاد وهو العادل في حكمه الذي لا يظلم مثقال ذرة ومع هذا فإننا نرى رأياً قريباً للإمام الغزالي يتنافى مع هذا القول للأشاعرة فهو يقول « ندعى أن الله تعالى إذا كلف العباد طاعوه ، لم يجب عليه الثواب بل أن شاء أثابهم وإن شاء عاقبهم وأن شاء أهدمهم ولم يحشرهم ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يتناقض صفة من صفات الالهية » (٢٧) .

(٢٦) البيضاوى - مطالع الانظار ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٢٧) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ص ٩٥

ونجد رأيا يماثل رأى الغزالي للامام السنوسي يقول فيه
 والثواب والعقاب لا سبب لهما عقلا عند اهل الحق وانما الطاعة
 والمعصية امارتان مخلوقتان لله تعالى بلا واسطة معينة من العبد
 تدلان على ما اختار سبحانه وتعالى من الثواب والعقاب ولو عكس
 سبحانه وتعالى في دلالتهما أو اثاب أو عاقب بدما بلا سبق اماراة
 فحسن ذلك منه عز وجل لا يستل عما يفعل « (٢٨) فالمعنى في دلالة
 الطاعة والمعصية عند الامام السنوسي انها امارات مخلوقات لمولانا
 عز وجل اختار سبحانه علامة نصبها على ما يشاء تعالى من ثواب
 أو عقاب من غير أن يكون بينهما في العقل ربط أصلا ويكون الربط
 بينهما انما هو بمحض شرعه تعالى واختياره صح عقلا ما جعله
 سبحانه اماراة على الثواب ان يجعله جل وعز اماراة على العقاب
 وبالعكس ولو ثاب سبحانه أو عاقب بداء من غير تقديم اماراة تدل على
 ذلك لحسن ذلك منه جل وعز اذ ليس لتلك الامارة اثر البتة في ثواب
 ولا عقاب ولا سعادة ولا شقاوة بل حكمه سبحانه بهما على من
 شاء سابق في الأزل قبل أن يوجد المخلوق وقبل أن توجد الامارات
 التي أوجدها تعالى فيه وقد ورد أن الله تعالى ينشئ في الآخرة
 لفضلته النار قوما يعذبهم بها ولفضلته الجنة قوما ينعمهم بها وليس
 يسبق من الفريقين وجود طاعة ولا معصية وكل ذلك حسن من مولانا
 جل وعز جائز عقلا لا يلزم منه نقص في ذاته العلية ولا في
 صفاته (٢٩) »

فالامام الغزالي والامام السنوسي لم يجعلوا الثواب والعقاب
 نتيجة للطاعة والمعصية بل من الجائز عندهما ان يثاب العاصي

(٢٨) السنوسي - شرح العقيدة الوسطى ص ١٨٦

(٢٩) المرجع السابق ص ١٨٨

ويعاقب الطائع وهذا نفى للمرحلة الثالثة من مراحل الفكر الأخلاقي وهي مرحلة الجزاء فالاتجاه الخلقى هنا يفترض اثابة المطيع وعقاب العاصي والا أصبح هناك نفى للناحية الأخلاقية وأصبح الفعل أو العمل بدون فائدة ترجى وقد تكون النتيجة عكسية كما ذهب الامامان .

وإذا قلنا أن مراحل الفكر الأخلاقي هي النية والفعل والجزاء فإن الثواب والعقاب يمثل المرحلة الثالث من مراحل الفكر الأخلاقي وهي مرحلة الجزاء والأشاعرة هنا كما رأينا - باستثناء الغزالي وأيضا السنوسي - قد جعلوا الثواب والعقاب نتيجة للطاعة والمعصية فالطاعة دليل على الثواب والمعصية علامة على العقاب وأن لم يوجبوا الثواب والعقاب على الله تعالى لأنه تعالى فوق الوجوب وفوق المساءلة وليس معنى هذا أن يخلف الله وعده كما ذهب الغزالي والسنوسي لأن تعالى عادل في أحكامه ولا يمكن أن يظلم أبدا .

خاتمة

هذا هو تراث الأشاعرة الأخلاقي بموضوعاته المتعددة يربطهم تلك النظرة الأخلاقية لتلك الموضوعات ، فإذا كنا قد تحدثنا عن موضوعات الإرادة والقدرة وفكرة الكسب والتولد والخير والشر والصالح والأصلح والهدى والضلال والختم والأرزاق والإيمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والثواب والعقاب فإنا هنا قد وضعنا الميزان الخلقى لنرى الى أى حد اتجه الأشاعرة اتجاهها أخلاقيا .

والميزان الخلقى يتمثل فى مراحل الفكر الأخلاقى عندما يتجه الإنسان اتجاهها أخلاقيا وهى مراحل النية والفعل والجزاء وهذه المراحل كما بيّنا تأتى الواحدة تلو الأخرى وتكون نتيجة لها فبيدا الإنسان بمرحلة النية ثم الفعل ثم أخيرا الجزاء ، وقد طبقنا تلك المراحل على الفكر الخلقى عند الأشاعرة وقد رأينا الى أى مدى التزموا بهذه المراحل الأخلاقية الثلاث فنجد أن :

١ - مرحلة الفية او الإرادة :

اثبت الأشاعرة الإرادة الالهية وأنها تعم سائر المحدثات فما يقع من الانسان هو مراد الله تعالى وبذلك تنتفى الإرادة الانسانية وتصبح داخلة فى الإرادة الالهية لا حرية لها ولا اختيار ومن هنا فإنه ينتفى عنها التقييم الأخلاقى لأنها ارادة مكرمة غير حرة ومن ثم غير مسئولة فلا نستطيع وصفها بالخير أو بالشر ولذلك فإننا فى هذه المرحلة الأولى لا نجد اتجاها أخلاقيا للأشاعرة لأن الإرادة الانسانية منتفية تماما .

٢ - مرحلة الفعل :

إذا كان الأشاعرة قد نفوا عن الانسان الإرادة فإنهم نفوا عنه أيضا الفعل لأن الفعل الانسانى من اختصاص الله سبحانه وتعالى فلا دخل للانسان فى أفعاله وحركاته التى يتحرك بها لأنها داخلة تحت المجال الالهى وهنا يقول الأشاعرة بفكرة الكسب فالفعل مخلوق لله تعالى ابداعا واحداثا والعبد مكتسبه ولكن الكسب غير مؤثر أصلا لأن الفاعل الحقيقى هو الله سبحانه وتعالى والعبد يفعل مجازا لا حقيقة ولذلك فالكسب هنا نوع من الجبر المقنع ويصبح الفعل الانسانى فعل مجبور غير حر ولذلك لا نستطيع تقييم الفعل الانسانى التقييم الخلقى سواء بالخير أو بالشر لأنه ليس هناك حرية ومن ثم فلا مجال للمحاسبة والمسئولية .

ونستطيع ان نقول فى هذه المرحلة الثانية ان الأشاعرة لم يكن لديهم الاتجاه الأخلاقى لأن الفعل الانسانى غير حر وغير مسئول ويتفرع عن هذه المرحلة موضوعات التولد والخير والشر والصلاح

والأصلح والهدى والضلال والختم والأرزاق والإيمان والأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر •

٣ - مرحلة الجزاء :

إذا كنا لم نجد اتجاها أخلاقيا في المرحلة الأولى والثانية لدى
الأشاعرة فأننا نجد في هذه المرحلة الثالثة هذا الاتجاه الأخلاقي
فالثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل
منه وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة
العقاب ، فالأشاعرة وإن لم يوجبوا على الله تعالى إثابة المطيع
وعقاب العاصي كما فعلت المعتزلة إلا أنهم لم يقولوا بالخلف في
الجزاء فالله تعالى لا يخلف الميعاد سبحانه العادل في حكمه الذي
لا يظلم أحدا مثقال ذرة ونستثنى من ذلك الإمام الغزالي والإمام
السنوسي اللذين ذهبا إلى أن الله تعالى إن شاء غفر لجميع الكافرين
وعاقب جميع المؤمنين فلا يستحيل ذلك عندهما ولا يتناقض هذا مع
صفة من صفات الله سبحانه وتعالى •

اذن فالاتجاه الخلقى عند الأشاعرة نجده فقط في المرحلة
الثالثة وهي مرحلة الجزاء أو الثواب والعقاب أما المرحلة الأولى
وهي مرحلة النية أو الإرادة والمرحلة الثانية وهي مرحلة الفعل فأننا
لا نجد هذا الاتجاه الخلقى موجودا •

والببحث الخلقى أهمية خاصة فهو يبحث عن الجانب الأسمى
من حياة الإنسان وهو تلك الجانب الروحي الذي يجعله يفترق عن
أي كائن آخر بل أننا نستطيع أن نبلور حياة الإنسان ونميزه بأن
حياته حياة أخلاقية وأن نميزه عن الكائنات الأخرى فنصفه بأنه
كائن أخلاقي والحق أنه لو كان علينا أن نوجد بين الوجود البشري
والوجود الحيواني لكان علينا أن نستبعد نهائيا من دائرة الحياة

الانسانية كل ما يتصل بمسائل الأخلاق والقيم والمثل العليا وتنظيم السلوك (٢٤) .

وإذا كنا قد ركزنا بحثنا على الجانب الخلقى عند الأشاعرة
فهذا لأن اهتمام الباحثين لفلسفة الأشاعرة قد تركز على
الجانب الإلهي شافلين إلى حد كبير الجانب الخلقى وإذا
ذكر هذا الجانب الخلقى فإنما يذكر في ثنايا تلك الدراسات الإلهية
دون تركيز عليه أو دراسته دراسة خاصة وكذلك إذا كنا قد ركزنا
على الجانب الخلقى فذلك لأهمية هذا الجانب في حياة الإنسان حتى
أننا نستطيع أن نميزه عن الكائنات الأخرى بالأخلاق ونرجو أن نكون
قد وفقنا في تقديم دراسة جادة عن الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة
ومحاولة إبراز الجانب الخلقى من فلسفتهم متمين أن تكون تلك
الدراسة ذات قيمة وأن تكون قد حققت أغراضها وأضافت جديدا
وسدت فراغا لموضوعات الفلسفة الإسلامية وموضوعات الفلسفة
الخلقية .

والله ولي التوفيق والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

الفهرس

الصفحة

٥	• • • • •	مقدمة
٩	• • • • •	مذهب الأشاعرة
٢٥	• • • • •	الفصل الأول (الإرادة)
٣٩	• • • • •	الفصل الثاني (القدرة وفكرة الكسب)
٧١	• • • • •	الفصل الثالث (رأى الأشاعرة فى الفعل المتولد)
٨٥	• • • • •	الفصل الرابع (الخير والشر)
١١٣	• • • • •	الفصل الخامس (رأى الأشاعرة فى الصلاح والأصلح)
١٢٥	• • • • •	الفصل السادس (الهدى والضلال والختم)
١٤٠	• • • • •	الفصل السابع (الأرزاق)
١٥٠	• • • • •	الفصل الثامن (الإيمان)
١٦٨	• • • • •	الفصل التاسع (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر)
١٨٤	• • • • •	الفصل العاشر (الثواب والعقاب)
٢٠٣	• • • • •	خاتمة

رقم الايداع ٣٤١٦ / ١٩٩٣

الترقيم الدولى 4 — 3312 — 01 — 977 I.S.B.N.

مطامع الهيئة المصرية العامة للكتاب

الأخلاق هي التى تضمن السعادة والخير الحقيقيين للإنسان ، فإذا كانت المادة تعطى الإنسان السعادة فهى سعادة ناقصة بدون الأخلاق ، لأن الحياة ستصبح كالجأفة يأكل فيها القوى الضعيف وتنتهك فيها الحرمات ويسود فيها الظلم ، أما إذا سادت مبادئ الأخلاق فمعنى ذلك أن تسود الرحمة والأمن والعدل وهذا لا يمكن أن تحققه المادة وحدها .

ومذهب الأشاعرة هو أحد مذاهب العقيدة الإسلامية الذى ينتسب إلى أبى الحسن الأشعرى وإذا كان الأشاعرة قد بحثوا فى موضوعات علم الكلام أو العقيدة الإسلامية فإنهم أيضا قد بحثوا فى الناحية الخلقية مثل موضوعات الإرادة والقدرة وفكرة الكسب والخير والشر والحسن والقبح والإيمان والثواب والعقاب . وهى الجوانب التى يقدمها الكتاب ويسلط الضوء عليها .